# اسلام کا طول و عرض

کوکو

غلام ربّانی عزیز

(Dimensions of Islam) by (Firthjof Schuon)

کا رواں اُردو ترجمہ

# اِسلام کا طول و عرض


مترجم:

پروفیسر غلام ربانی عزیز



شیخ غلام علی اینڈ سنز، پبلشرز

لاہور ○ حیدرآباد ○ کراچی

# فہرست مندرجات

# پیش لفظ

فرتھجوف شوآن (Frithjof Schuon) ان غیر متعصب عیسائی اہلِ قلم میں سے ہے، جنہوں نے مذاہب عالم کے تقابلی مطالعے کے دوران میں اسلام کی برتری کا اندازہ لگانے میں کوئی غلطی نہیں کی۔ اور جب اس نے اپنے تاثرات کو قلمبند کرنا چاہا، تو اس کی عالی ظرفی نے گوارا نہ کیا، کہ وہ اپنے دامن غیر جانبداری کو بے جا تعصب سے داغدار کر لے، وہ اس وقت تک اس موضوع پر کم و بیش نصف درجن کتابیں لکھ چکا ہے۔ لیکن اس نے کہیں بھی اپنی فکر کو سیدھے راستے سے بھٹکنے نہیں دیا۔ غالباً وہ غیر مسلم قلم کاروں میں سے واحد ایسا صاحب تصنیف ہے جس نے اپنے قلم سے اسلام کے خلاف زہر چکانی نہیں کی۔ اس کی تحریروں سے اختلاف کی گنجائش تو ہے، لیکن ان میں بدنیتی کا کوئی شائبہ نہیں پایا جاتا۔

مذاہب عالم کا تقابلی مطالعہ مصنف کا دلچسپ ترین موضوع ہے، جس کی وضاحت میں اس نے اپنی طرف سے کوئی دقیقہ کوشش اٹھا نہیں رکھا۔ گویا یہ دعوت فکر ہے۔ ان کور چشموں کے لیے، جنہیں اپنے کج فہمی سے اسلام کی کوئی ادا نہیں بھاتی۔ اور نیز عہد حاضر کے ان بدنصیب مسلمانوں کے لیے، جن کی آنکھیں تہذیب مغرب کی روشنی سے چندھیا گئی ہیں، اور اسلام کا نام سن کر ناک بھوں چڑھا

لیتے ہیں۔

شوان (F. Schuon) فرانسیسی ہے، اور اس نے یہ کتاب فرانسیسی زبان میں لکھی، جسے پی۔ این۔ ٹاؤن سنڈرڈ (P. N. Townsend) نے انگریزی داں طبقہ کی سہولت کے پیش نظر انگریزی لباس پہنایا۔ لیکن چونکہ مصنف کا انداز تحریر دقیق اور پیچیدہ ہے، اس سبب راقم نے جدید تعلیم یافتہ اہل وطن کے لیے جنہیں انگریزی زبان پر پورا عبور حاصل نہیں، اور نیز ان احباب کے لیے، جو اس زبان سے بالکل نابلد ہیں، اس کتاب کو اردو میں منتقل کرنے کی جسارت کی ہے۔ تاکہ جو لوگ اس نیک دل عیسائی کے خیالات سے استفادے کے خواہش مند ہوں، یہ ترجمہ ان کی رہنمائی کر سکے۔

قارئین میں سے جن حضرات کو اس قسم کی مشکل کتابوں پر دماغ سوزی کا اتفاق ہوا ہے، وہ بآسانی اندازہ لگا سکتے ہیں، کہ اس راہ میں قدم قدم پر کیسی کیسی مشکلات کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ ترجمے کے ضوابط کی پابندی، روانی اور سلاست کا حلیہ بگاڑ دیتی ہے، اور ادائے مفہوم میں ایک طرح کا تصنع پیدا ہو جاتا ہے۔ لیکن چونکہ یہ ناگزیر ہوتا ہے، اس لیے مجبوراً گوارا کر لینا پڑتا ہے۔ تاہم راقم نے اپنی طرف سے پوری کوشش کی ہے، کہ ادائے مطلب میں جس حد تک ممکن ہو، پوری پوری وضاحت سے کام لیا جائے۔ اگر کہیں ایسا نہیں ہو سکا، اور بلاشبہ متعدد مقامات ایسے ہوں گے، جہاں مجھے پوری کامیابی حاصل نہیں ہو سکی ہو گی، تو اس فروگزاشت کی ذمہ داری مجھ پر عائد ہوتی ہے،

آخر میں اہل علم سے درخواست ہے، کہ اگر وہ مجھے میری

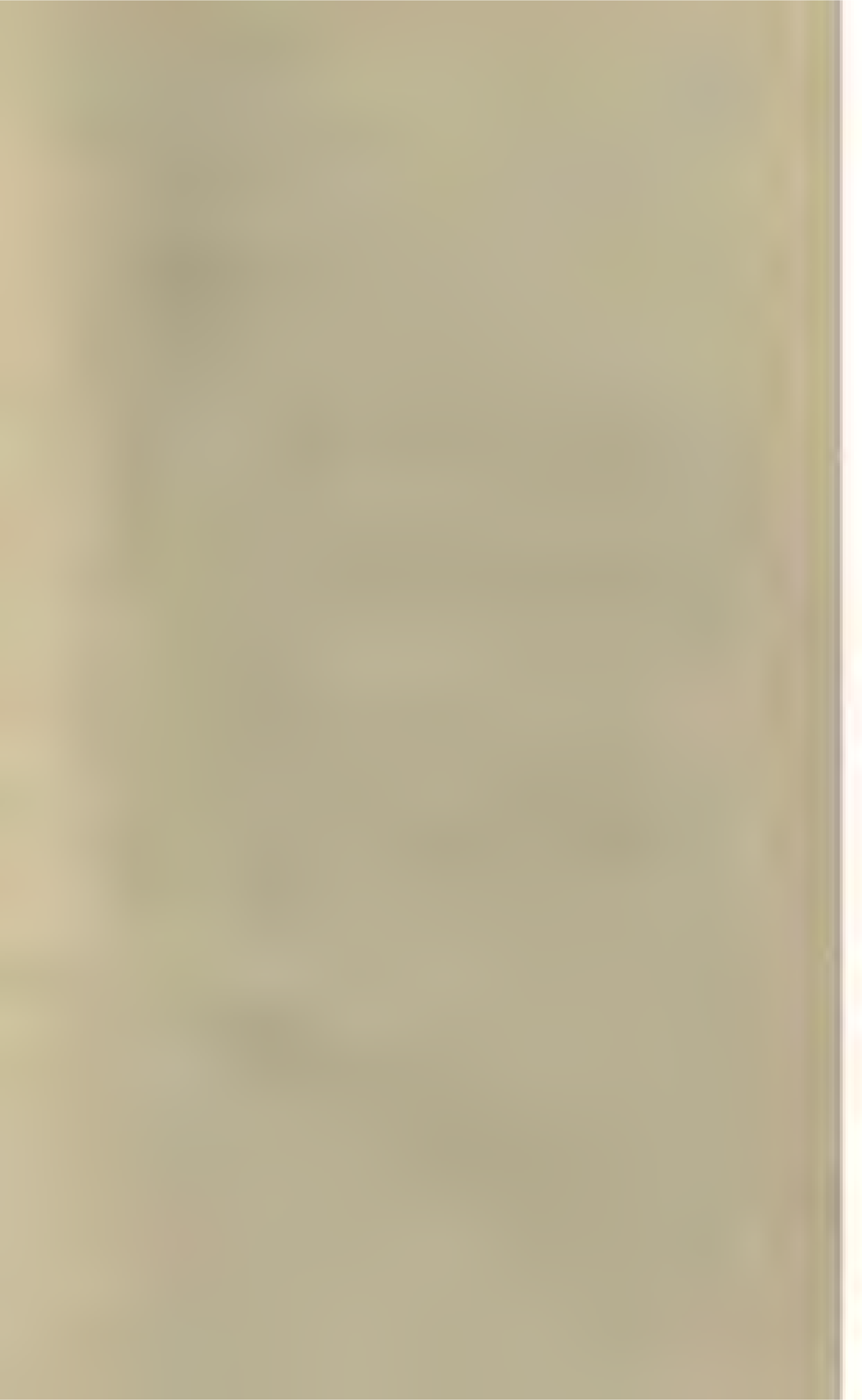
کوتاہیوں سے مطلع فرماسکیں۔ تو دوسرے اڈیشن میں اس کی درستی کردی جائے گی۔

نوٹ: اگرچہ لفظی ترجمے کی روایت کا تقاضا یہی ہے۔ کہ کوئی لفظ یا فقرہ چھوٹنے نہ پائے اور میں نے آغاز کار میں اس کا التزام کیا بھی۔ لیکن چونکہ مصنف کا انداز تحریر دقیق اور پیچیدہ ہے، اگر اس التزام پر اصرار کیا جاتا، تو کتاب ایک گورکھ دھندا بن کر رہ جاتی۔ اور وہ مقصد فوت ہو جاتا، جس کے حصول کے لیے راقم نے یہ بھاری پتھر اٹھانے کی جسارت کی ہے۔ بایں ہمہ اگر بعض مقامات واضح نہیں ہو سکے۔ تو اس کی ذمہ داری موضوع کی اس ماورائی لطافت پر ہے، جسے ہماری زبان کی تنگ دامنی سمیٹنے سے قاصر رہی یا میری بے بضاعتی پر جو اسے سمجھنے میں ناکام رہی۔

وما توفیقی الا باللہ۔

مترجم

غلام ربانی عزیز، کیملپور

۲۱ ۔ ۱۲ ۔ ۷۷

# مقدمہ

## از سید حسین نصر ایرانی

سلام پر یورپی زبانوں میں ایسی کتابیں جو بربنائے حقائق، قابلِ اعتماد اور تشریحی لحاظ سے عمیق ہوں، مقابلۃً آج بھی کم یاب ہیں۔ اور جب اس پر خالص علمی زاویۂ نگاہ سے غور کیا جاتا ہے، تو بسا اوقات مذہبِ اسلام کا صرف معاشرتی۔ سیاسی رخ سامنے آتا ہے۔ اور اس پہلو کو بھی اکثر غلط معنی پہنا کر مسخ کر دیا جاتا ہے، جہاں تک اس مواد کا جس میں اسلامی روحانیت اور عقلیت پائی جاتی ہے، کا تعلق ہے، اسے اکثر غیر ملکی مستعار (نوافلاطونی، مانوی یا ہندوستانی الاصل) بافت سمجھا جاتا ہے، جو اسلام سے متناقض ہے اور جس کا حقیقی پیغمبرانہ تحریک سے براہ راست کوئی رشتہ نہیں۔ اس نامسعود رجحان کو ان فرقوں سے کمک پہنچتی رہتی ہے، جنہوں نے مغرب میں اپنے نام پر اسلام کا لیبل لگا رکھا ہے۔ جو اسلام کی ایسی عقلی اور نیم سائنسی تشریح پیش کرتے ہیں، جو اس کے روحانی پیغام (تعلیم) سے جو قرآنی اسلام کی روح رواں ہے، خالی ہوتی ہے نتیجتاً ان لوگوں نے جن کی تلاشِ روحانیت حقیقی ہے لیکن جن کا خیال ہے، کہ ایسی روحانیت صرف ہندوستانی یا مشرق بعید کی روایات میں پائی جاتی ہے، اسلام پر اس لحاظ سے کہ وہ بھی روحانی اور مابعد الطبیعیاتی روایات کا حامل ہے، کبھی بمشکل سنجیدگی سے غور کیا ہے۔ وہ مسلمان

جو صرف عہدِ حاضر کے رائج مغربی مآخذ سے اسلام کا مطالعہ کرتے ہیں اور وہ بھی اپنی روایات کے اس حقیقی پیغام سے جس میں وہ اپنے ان مختلف مسائل (جو دنیائے جدید نے ان کے سامنے رکھ دیے ہیں) کے حل کی توقع رکھ سکتے ہیں، اپنا رشتہ منقطع کر لیا ہے۔

مایوسی کے اس پس منظر میں فرتھجوف شوآن (Frithjof Schuon) کی تصانیف بالخصوص اس کی تازہ کتاب "فہم اسلام" (Understanding Islam) نے ان پراگندہ اور پریشان کن حالات میں روشنی دکھانے اور رہنمائی کرنے کی خدمت سر انجام دی ہے، اور اسلام کے روحانی خزائن کی تشریح اور وضاحت کے لیے نہایت واضح دلائل سے کام لیا ہے۔ اس کی کتابوں نے مغربی دنیا کے سامنے اسلامی پیغام کا عمیق ترین داخلی رخ پیش کیا ہے، اور وہ گہرے حقیقی اسباب بیان کیے ہیں جن کی بنا پر لاکھوں انسان قرآن کے الہام کو تسلیم کرنے اور اسے اپنی زندگی کا دستور العمل بنانے پر مجبور ہو گئے ہیں۔

شوآن (Schuon) کی تصانیف تقابلی مذہب کے میدان میں کچھ کم اہمیت کی حامل نہیں، کیونکہ اور چیزوں کے علاوہ اس نے یہ بھی بتایا ہے کہ انسانیت کی باقی عظیم مذہبی روایات کے مقابلے میں اسلام کی پوزیشن کیا ہے، اگرچہ اس نے اپنی کتابوں مثلاً باطنی علم، خدائی دانش (Gnosis, Divine Wisdom)، مقاماتِ دانش (Stations of Wisdom) روحانی تناظر اور انسانی حقائق (Spiritual Perspectives and Human Facts)

اور دنیائے قدیم پر ایک نظر Light on the
Ancient World) میں انسانوں کی مختلف مذہبی
روایات سے بحث کی ہے، جن میں اس نے باوجود ان کے ظاہری
اختلافِ صورت کے، داخلی کوائف میں وحدت (اتحاد) کی نشاندہی
کی ہے۔ بالخصوص اس نے اپنی تازہ ترین تصنیف "مذاہب کا ماورائے
ادراک اتحاد" (The Transcendent Unity of Religions)
میں اس مسئلے پر تفصیل سے بحث کی ہے، جو اب معاصر
دنیا کا اہم سوال بن گیا ہے۔ اس کتاب میں اس نے اسلام بمقابلۂ مذاہب
دیگر، کے موضوع پر، نہایت دقتِ نظر سے گفتگو کی ہے۔ اور جو کئی ایسی
مشہور تصانیف سے (جن میں اگرچہ ہندوستانی اور مشرقِ بعید کے
مذاہب پر نہایت تسلی بخش طور پر بحث کی ہے، مگر اسلام کو مذہبی تنفر
سے اس بنا پر، کہ وہ بعد میں آنے والا اور غیر دلچسپ مذہب ہے،
تقریباً چشم پوشی کر کے سامنے سے ہٹا دیا ہے) قطعاً مختلف ہے۔

فریتھجوف شوآن (F. Schuon) نے اس میدان میں،
مختلف مذاہب کی مذہبی صورت اور اعمال پر مکمل روشنی ڈال کر
بیش قیمت خدمت سرانجام دی ہے۔ اور اس طرح اس ماورائے
ادراک اتحاد کی نشاندہی کی ہے، جو ان کی ظاہری صورت کے پیچھے
موجود ہے۔ مزید یہ کہ اس نے یہ کارنامہ ایک "بے ہنگم عام مذہب"
کے جذباتی انتحالے سے امداد لیے بغیر (جو ان دنوں نیم ویدانتی اور
تھیوسافیکل حلقوں میں پھیلا ہوا ہے) سرانجام دیا ہے۔ اس نے ہر
الہامی مذہب کی اہمیت اور قدر و قیمت اور نیز اس امر کی ضرورت

واضح کی ہے کہ ہر مذہب کی روایات کو مکمل طور پر تسلیم کر کے ان کی تعمیل کی جائے۔ صرف اسی سے انسان اس وحدت تک پہنچ سکتا ہے، جو بذاتِ خود بے صورت ہے۔ اس نے بالخصوص ایک طرف یہودیت، نصرانیت اور باقی ایشیائی مذاہب اور ابراہیمی مذاہب کے سلسلے میں اسلام کی وسطی حیثیت اور دوسری طرف ہندوازم اور مشرقی مذاہب سے اس کا تعلق بیان کیا ہے۔ اس میں کوئی شبہ نہیں، کہ شوآن (Schuon) کی تحریروں میں پہلی دفعہ اسلام کو اس کی تمام وسعت اور گہرائی کے ساتھ پیش کیا گیا ہے۔ کیونکہ یہ ایسا مذہب ہے، کہ جس کا فی نفسہٖ مطالعہ کیا جانا چاہیے۔ اور نیز اس کا ان مذہبی روایات سے جن پر اب تک مغربی مورخین اور مفسرین نے زیادہ توجہ دی ہے، مقابلہ کیا جائے۔

شوان (Schuon) نے فہم اسلام (Understanding Islam) میں اسلام، اساسی عقائد، قرآن، پیغمبر اسلام اور طریقت یا بالفاظ دیگر صوفی ازم سے بحث کی ہے۔ اس کتاب (اسلام کا طول و عرض) میں اس نے قرآن، حدیث (اقوال پیغمبر) اور صوفیا کی مختلف روایتی کتابوں میں مذکور اسلامی مابعد الطبعیات اور روحانیت کے بعض جامع پہلوؤں سے اعتنا کیا ہے۔ اس کتاب کے گیارہ ابواب میں اور باتوں کے علاوہ، عربوں کے علم بیان میں مبالغے کے استعمال، قرآن کی اس آیت (خدا اول و آخر اور ظاہر باطن ہے) پر بحث، بندے کا بہ حیثیت بندہ ہونے کے اور رب کا بہ حیثیت رب ہونے کے باہمی تعلق اور اتحاد جو اس تضاد کے ماوراء ہے، قرآن اور باقی الہامی کتابوں

کی تشریح کے بارے میں انسانی زاویۂ نگاہ سے مخصوص دقتوں پر اظہارِ خیال، پیغمبر اکرم بہ حیثیت ایک قدرتی اعجوبہ کے، اور توحیدی مذاہب میں بہ حیثیتِ مجموعی ان کا مقام، مسیح کے بارے میں قرآن کا عقیدہ، مریم عذرا کا عالم گیر پیغام، اور اسلام اور عیسائیت میں ان کی اہمیت بطور ایک رابطہ کے، اسلامی عقیدہ دربارۂ ملائکہ و عالمِ ملکوت، اور وہ ارضی ظہور جو خدا کی محبت سے مربوط ہیں، اسلامی مسئلہ معاد کے بعض ادق پہلو اور آخر میں صوفیوں کے مدارجِ خمسہ، وہ نظریہ جسے سب سے پہلے ابن عربی نے منضبط کیا، اور جس پر بعد کے تقریباً تمام صوفیائی حلقوں کے مابعدالطبعیاتی اور تکوینی نظریے مبنی ہیں۔ ان عنوانات کی وضاحت کے دوران میں، شوان (Sch...... ) باقی مذاہب کی روایات کا حوالہ بھی دیتا ہے، اور ان نظریات سے جو اشیا کی فطرت میں داخل ہیں، اور جن کی حیثیت دائمی اور آفاقی ہے بحث کرتا ہے۔

بنابریں اس کتاب کا خطاب ان لوگوں سے ہے، جو اسلام کے مطالعے میں بالخصوص دلچسپی لیتے ہیں۔ اور ان لوگوں سے بھی، جو ایک عام طریقے سے، اس روحانی تسلی کی تلاش میں رہتے ہیں۔ جو اگرچہ بڑے اشتیاق سے ڈھونڈی جاتی ہے، لیکن بہت کمیاب ہے۔ ان لوگوں کی کثیر تعداد کے لیے جو ان دنوں مغرب میں اسلام کے مختلف پہلوؤں پر غور کر رہے ہیں اور نیز ان مسلمانوں کے لیے بھی، جو اپنی روایات سے اس حد تک رشتہ توڑ چکے ہیں، کہ اپنے مذہب

کے متعلق حصولِ علومات کے لیے یورپی زبانوں پر انحصار کیے ہوئے
ہیں، یہ تصنیف بڑی اہمیت رکھتی ہے۔ یہ تصنیف اسلامی روایات کے
ان پہلوؤں کی وضاحت کرتی ہے جن کا علم بہت کم لوگوں کو ہے
اور جن کی نقاب کشائی مشکل ہے۔ اسی طرح ان لوگوں کے لیے جو عہدِ
حاضر کی ذہنی پراگندگی کی وجہ سے پریشاں خاطر ہیں، سخت قابلِ توجہ
ہے۔ مزید براں فرتھجوف شوآن، اس کتاب، نیز اپنی اور کئی کتابوں
میں، اسلامی تعلیمات کے ذریعے ان صداقتوں کو بیان کرتا ہے، جو
تمام انسانیت کے لیے عالمگیر حیثیت رکھتی ہیں، اور جن کی بنا پر انسانی
زندگی میں معنویت پیدا ہو جاتی ہے۔

سید حسین نصر

تہران، اپریل ۱۹۶۷ء

# عربوں کے فنِ خطابت میں صنعتِ مبالغہ کا استعمال

عربوں کی طرزِ نگارش میں مرکب اور بالواسطہ صنائع (مثلاً ابہام، مجازِ مرسل، کنایہ نیز استعارہ، مبالغہ و تکرارِ معنوی) کا رجحان بکثرت پایا جاتا ہے۔ نیز سامی اقوام ہمیشہ ماہیتِ شے اور صورتِ شے میں امتیاز کی شائق رہی ہیں، اور الفاظ کی ہم آہنگی کو معنی کی صداقت پر قربان کرنے میں پس و پیش نہیں کرتیں۔ اس لیے ان کے ادبی اور مذہبی صحیفوں میں، الفاظ کے پیچھے مفہوم پر نگاہ رکھنا ضروری ہے۔ اور عبارت کے بے ڈھنگے پن سے دھوکا نہیں کھانا چاہیے اور صرف حقیقی مراد کی تلاش ہی ضروری نہیں، بلکہ ان جذبات کو سمجھنا بھی لازمی ہے، جو اس طرزِ تحریر کی تخلیق اور ان الفاظ کے ظہور کا سبب بنتے ہیں۔ اس بنا پر مبالغے سے اکثر ایسے جذبے کی صورت بندی مطلوب ہوتی ہے، جو کسی ایسے بالواسطہ تجربے کے بعد جس کی وضاحت درکار ہے، معاً دماغ میں جنم لیتا ہے۔ ایسی صورتوں میں مبالغے کے استعمال کا اہم مقصد ایک ایسے مختصر اور واضح رابطے کی نشان دہی کرنا ہوتا ہے، جو اس روحانی حقیقت کو معنویت عطا کرتا ہے، اور اس طریقے سے الفاظ کے بے جوڑ پن کی تلافی کر دیتا ہے، یا اسے ختم کر دیتا ہے۔

**ابہام پسندی:** یہ درست ہے، کہ ایک عرب ادیب اپنی تحریر میں منطقیانہ وضاحت اور متکلمانہ تاثیر کو جو بالترتیب اصولِ فصاحت و بلاغت کے مطابق ہو، اور جو مضمون کو بدرستی ادا کر سکے، پسند کرتا ہے۔ لیکن یہ امر کسی طرح بھی اس کے رجحانِ ابہام سے متصادم نہیں، کیونکہ

اگر ایک خیال ٹھیک سے ادا ہو جائے تو عرب اسے درست کہتے ہیں۔ اس کے برعکس کنایہ کے کثرتِ استعمال سے یہ امر واضح ہوتا ہے، کہ اپنی تحریر کو صنعتِ ایہام سے سجانا، عربوں کی فطرت کا تقاضا ہے۔ بلکہ ان کے زاویۂ نگاہ سے یہ طریقہ زیادہ پرمعنی ہے[1]

یوں کہنا چاہیے، کہ عربوں کی طرز نگارش کے دو مرکزی نقطے ہیں۔ ایک میں ان سب صنائع و بدائع کی (جن کا ابھی ذکر ہوا) بھرمار ہوتی ہے، اور دوسرا وہ جو زیادہ مجرد اور منطقی خصوصیات کا حامل ہوتا ہے۔ دبستانِ کوفہ و بصرہ بالترتیب ان دو مرکزی نقطوں کی نمایندگی کرتے ہیں۔ پہلا الہامی کتب کے نمونے پر مبنی ہے، جو تمام تصویری در تجربانی خوبیوں کا جامع ہے۔ دوسرے کا دار و مدار زبان کے بنیادی اور نظریاتی تصور پر ہے۔ یہ دوسرا اندازِ بیان زیادہ تر فقہی، منطقی اور فلسفیانہ (بہ شمول رسائلِ نظریاتِ صوفیا) مباحث میں چھایا ہوا ہے۔

**عربوں کا مزاج:** لیکن یہاں ہمارا واسطہ اس بے ساختہ اسلوبِ بیان سے ہے، جس میں استعارہ اور ارادی مبالغہ کی فراوانی ہے۔ اور یہ وہ طرزِ نگارش ہے جس نے پیغمبرِ اسلام کی احادیث اور جاہلی شاعری سے دانستہ یا نادانستہ طور پر اکتسابِ فیض کیا ہے۔ چونکہ یہ

---

[1] ایک مراکشی صوفی کا قول ہے، کہ روحانی صداقت، جب محبوبہ کی طرح پردے کے پیچھے ہو تو زیادہ جاذب ہوتی ہے، اس قول سے اس روحانی صداقت کے بارے میں متکلم کی وسعت کی خواہش کے علاوہ، عبادت گزار نہ محرم یا زاہدانہ جلال کا جذبہ پیدا کرنا مقصود ہے۔

ناممکن ہے کہ مذہبی اساس کے علاوہ کسی زبان کی نسلی یا نفسیاتی نمو کا جائزہ لیا ہی نہ جائے۔ اس لیے ضروری ہے کہ ہم عربوں کی قابلِ احترام جذباتیت اور اس پر مترتب ہونے والے بے دھیانی کے رنگ و روغن سے صرفِ نظر نہ کریں۔ یہ ان قدیم عربوں کی قومی خصوصیت تھی، جو ہاں یا نہ سن کر ضبط نہ کر سکتے اور فوراً تلوار سونت لیتے ہیں۔ یہ بات اس حد تک درست ہے، کہ قرآن کو بھی بروضاحت کہنا پڑا کہ خدا مومنوں کو ان قسموں پر جو بے سوچے سمجھے منہ سے نکل جائیں، مواخذہ نہیں کرے گا۔[1] اگر ہم عربوں کے بھڑک اٹھنے والے مزاج سے رعایت کے روادار نہ ہوں گے تو بلاشبہ الفاظ کی حد تک، بالخصوص مذہبی سیاق و سباق میں جذباتی مبالغے کا عیب سنگین بگاڑ کا سبب بنے گا۔

**اظہارِ حقیقت میں احتیاط:** ہم عربوں کے جس فنِ خطابت کا جو بالارادہ ایہامی خصوصیت کا حامل ہے، ذکر کر چکے ہیں، اس پر مزید تھوڑی سی گفتگو مناسب ہوگی۔ انجیل کی اس آیت سے "نہ سوروں کے آگے موتی ڈالو اور نہ کتوں کو کوئی متبرک چیز دو" اس واضح آفاقی مفہوم کے علاوہ گویا اتفاقی طور پر سامی قوم کی ایک قومی خصوصیت نمایاں ہوتی ہے، کہ ہر واضح اور روشن صداقت نہایت بیش قیمت بھی ہے اور سخت خطرناک بھی۔ یہ بد مست کر دیتی ہے اور فنا کر دیتی ہے۔ اس میں بے حرمتی کا خطرہ بھی ہے، اور بغاوت پھوٹ پڑنے کا بھی۔ اس کی مثال اس شراب کی سی ہے، جس کی مہر نہ ٹوٹے اور جو اسلام میں حرام ہے۔ یا اس عورت

---

[1] خدا تمہاری بیہودہ قسموں کا مواخذہ نہیں کرے گا: ۵ : ۲۱۲ (مترجم)

ابتدائی نمونے ہیں، ہمیں خواستہ و ناخواستہ چاروں طرف سے گھیرے رکھتے ہیں۔ اور ترجمہ الفاظ پر ایک جامع الکل مفہوم کُن کو اولیت حاصل ہے، اس کی حیثیت الہیاتی ہے یعنی تخلیق کی ابتدا لفظ (کن) سے ہوئی۔

**اخفا اور رمز بالشعر:** اخفا اور رمز ایک حد تک، عربوں کی ذہنیت میں بالخصوص اور مسلمانوں کی ذہنیت میں بالعموم دو ایسے مرکزی نقطے ہیں جو ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں۔ مسلمانوں کا نصب العین ہستی مطلق پر پختہ یقین میں گڑا ہوا ہے اور اس کا رخ یقین اور اس کے موضوع کی طرف موڑ دیا گیا ہے، لیکن اس اعلیٰ اور ناقابل تبدیلی صداقت کی اس آگہی میں بطور انسانی تمدن کے ایسی جذباتیت پائی جاتی ہے، جسے وہ بجلی گرج و چمک میں سے کچھ عطا کر دیتی ہے اور گھمبیر خاموشی سے اس جذباتیت کی تجدید کرتی ہے۔ یہاں ہمارے پیش نظر خالص بدوی مزاج اتنا نہیں جتنا کہ وہ مزاج ہے جسے اسلام نے پروان چڑھایا۔ بالفاظ دیگر ان دو مختلف و ذیل مگر مزاجی خصوصیت کا جتنا تعلق خالص عربی روایات سے ہے، تقریباً اس سے کہیں زیادہ واحدی روح سے ہے۔ راسخی کامیابی … کا اجتماع پیغمبر اسلام کی روح کی نمائندگی کرتا ہے جس میں اسلام … قوم کی ذہانت ایک نقطے پر پہنچ ہو گئی ہے ہستی مطلق سے آگہی

---

۱ زیر بحث اجتماع شعر میں رہبانیت اور وحشت کی یاد دلاتا ہے۔ ہم یہاں نسلی نفسیات سے بہت دور ہیں۔ بہرحال الہام اور نسلی ذہانت میں جو اس کا ذریعہ بنا ہے، ایک یقینی تعلق پایا جاتا ہے کیونکہ خدائی اظہار کی انسانی تائید کو چاہیے کہ … وصف کی جس کا اظہار کرنا ہے، مدد کرے۔

کا دھماکہ خیز ردِ عمل، جہاد ہے۔ کیونکہ ہستی مطلق، ہر غیر چیز کی نفی کر دیتی ہے۔ اس لحاظ سے یہ ہڑپ کرنے والی آگ ہے۔ لیکن ساتھ ہی ساتھ لامحدود (خدا) ماں کی طرح ہے۔ جو ہر چیز کو ظہور بخشتا ہے۔ اور اس سیاق میں خدائے واحد کی آگہی، درگزر اور کریم النفسی کے انداز کو جنم دیتی ہے۔ جیسا کہ خیرات کرنا اور معاف کر دینا۔

**غرض وغایت مبالغہ:** جیسا کہ اوپر بیان ہوا، عربوں کے صیغۂ مبالغہ کا کام ایک خاص رابطے کی بالواسطہ وضاحت کرنا ہے، جس کی تصریح تو نہیں کی جاتی، لیکن جسے تمثیل کے ظاہری سے ڈھنگا پن سے ضرور سمجھا جانا چاہیے۔ مثلاً ایک حدیث راوی ہے، کہ ایک عورت صرف اس وجہ سے برگزیدہ بندوں سے پہلے بہشت میں داخل ہو گئی، کہ اس نے اپنے بچوں کی عمدہ تربیت کی تھی۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ اپنی خواہشات کی مکمل قربانی کر کے بچوں کی تربیت کے اس واقعے سے جس کا نہایت عمدہ نتیجہ نکلا، ماں کے تقدس کا اظہار ہوتا ہے۔ برگزیدہ بندوں پر سبقت لے جانا، باوجودیکہ ایک متناقض خیال ہے، صرف ایک استعارہ ہے۔ مکانی سبقت سے مراد سہولتوں کی برتری ہے۔ فاصلے یا حرکت کی برتری مراد نہیں۔ مراد یہ ہے، کہ ایسی سادہ لوح روحیں بھی ہیں، جنہیں مقابلۃً تھوڑی قیمت پر بہشت میں داخلہ مل جائے گا۔ یا بہ الفاظ دیگر انہیں روحِ نبت کے ناموروں (اولیاء اللہ) کی طرح سخت آزمائشوں سے نہیں گزرنا پڑے گا یہ کہنا بے ضرورت ہے، کہ حدیث نے بہشت کے درجات کا ذکر نہیں کیا۔ اس کا صرف یہ مقصد ہے۔ کہ معمولی لیکن پائدار اوصاف کو جو سہولت داخلہ میسر ہے، اس پر زور دیا جائے۔ نیز یہ ایک

مکمل مذہبی فضا کے بارے میں پیش قیاسی کرتا ہے۔ اس کا پیغام یہ ہے کہ جو مومن اپنے فرض منصبی کو جتنا بھی معمولی کیوں نہ ہو، مکمل طور پر سرانجام دیتا ہے، اور اپنے فرض اور مذہب کے علاوہ کسی چیز سے سروکار نہیں رکھتا اور آخر تک ثابت قدم رہتا ہے، وہ بہشت میں جائے گا۔ لیکن سہولت کا کوئی نسخہ مذکور نہیں۔ کیونکہ ہر آدمی کی اپنی فطرت، پیشہ، فرض اور تقدیر ہے[1]۔

امثلہ: اس ملتے جلتے انداز میں پیغمبر اسلام نے فرمایا "جو لوگ خدا کی مخلوق کی شبیہ بناتے ہیں، انہیں قیامت کے دن سخت ترین عذاب دیا جائے گا۔ یا "جو لوگ زندہ اشیا کی تصویر بناتے ہیں، خدا انہیں حکم دے گا۔ کہ ان تصاویر میں روح ڈالو، جو وہ نہیں کر سکیں گے" یہاں تصویریں بنانے سے مراد، خالق سے ہمسری کا ارادہ کرنا، اور یوں اُس کی یکتائی اور برتری سے انکار کرنا ہے۔ اگر سزا امکانی حد تک سخت ترین ہے، (جو اس مثال میں مبنی بر مبالغہ بلکہ فضول معلوم ہوتی ہے) تو اس کی وجہ یہ ہے، کہ خانہ بدوش اور توحید پرست سامی اقوام کی نفسیات میں پلاسٹک کا فن ایک طرح کی الحادیت یا بت پرستی سے ملتا جلتا ہے، اور یوں عظیم ترین گناہ یا گناہ سے بہ حیثیت گناہ کے مشابہ ہے[2]۔

---

[1] یہ اس آیت کا ایک مفہوم ہے، جو قرآن میں بار بار دہرائی گئی ہے "کوئی روح بھی دوسرے کا بوجھ نہیں اٹھائے گی"۔ [2] امرا کے بانیوں نے مشہور فوارے کو شیروں کے مجسمے سے مزین کرنے میں کوئی باک محسوس نہ کیا اور ایرانی نقاش تو پیغمبر اسلام کی شبیہ بھی بناتے ہیں۔ لیکن ان کا اسلوب (انداز) ایسی مکمل سج دھج ہے کہ یوں معلوم ہوتا ہے، کہ گویا وہ فن خطاطی کی توسیع ہے۔

جب بعض احادیث میں ایک ایسی عورت کا ذکر آتا ہے، جو اس لیے مردود ہوئی، کہ اس نے اپنی بلی کو بھوکوں مر جانے دیا، یا ایک ایسی طوائف کا جو اس لیے نجات پا گئی، کہ اس نے ایک کتے کو پانی پلایا، تو اس کا مطلب یہ ہے۔ کہ آدمی اپنی نیت کی وجہ سے ناجی ہوتا ہے، یا مردود۔ خواہ اس پر متبائن خصوصیات کی ترجمی ہوئی ہو، لیکن تاہم جو جامع ہیں، اور اس لحاظ سے اتفاقی۔ یہاں عمل اس کا کافی سبب نہیں۔ بلکہ یہ ایک بنیادی سبب کی علامت ہے، جو آدمی کی فطرت میں جاگزیں ہوتا ہے۔ عمل ایک بنیادی اور فیصلہ کن وصف کا ٹھوس معیار ہے۔ اس لیے اس حقیقت پر حیران ہونے کی کوئی وجہ نہیں، کہ ایک بظاہر معمولی عمل پر ایسا زبردست اثر مترتب ہو، جو اپنے سبب سے ہم سنگ نہ ہو۔

جنید بغدادی کا قول: استعمال مبالغہ کی ایک مثال، جس میں ایک خفی تعلق کا اظہار بھی ہے، اور اختنا بھی (جس کے بغیر بہ قدر اقل یہ کہنا چاہیے کہ زیر بحث منقولہ بے معنی ہے) جنید کے اس قول میں دستیاب ہے: "خدا سے ایک لمحے کی غفلت، ہزار سالہ عبادت کو ضائع کر دیتی ہے۔" یہاں پھر خدا سے غفلت کو گناہ سے گنوی کی حیثیت میں، مشابہ ٹھہرایا گیا ہے۔ اور یہ تحقیق یہ اس تمثیل کے بارے میں جو اسے ثابت کرتی ہے، نا بجد سے نامعقول مبالغہ ہے۔ یہاں نیکی یا خوبی بلکہ واحد نیکی یا واحد خوبی، اللہ کی یاد ہے۔ جنید اس امر پر زور دینا چاہتا ہے، کہ یہ یاد ہر نیکی کا جوہر ہے۔ اور اسی حقیقت سے وہ انسانی حالت کے سارے معاملے کی تشکیل کرتا ہے۔ اسی صوفی کے ایک اور قول پر ہماری اس رائے کا اطلاق ہو سکتا ہے: "ہزار سالہ عبادت، خدا سے ایک لمحہ بھر کی

غفلت کو نیست و نابود نہیں کر سکتی"[1]۔ صرف اتنا فرق ہے، کہ یہاں اطاعت (عبادت) کو نیکی سے بہ حیثیت نیکی کے مشابہ قرار دیا ہے۔ نیز اس کا اطلاق ضروری تبدیلی کے بعد سمرنندی کے ذیل کے پیرے پر بھی ہوتا ہے: "خواہ ایک آدمی اتنی عبادت کرتا ہے، جتنی کہ زمین و آسمان کی مخلوق ..... اگر میں (خدا) پھر بھی اس کے دل میں دنیا کی ذرہ بھر محبت یا دنیوی خواہش دیکھ پاتا ہوں، جس سے کسی غیر کے کان یا آنکھ کی خوشنودی منظور ہے ..... میں اس کے دل سے اپنی محبت نکال لوں گا ...... تا آنکہ مجھے بھول جائے گا"...... اس پیرے میں بھی[2] مبالغہ اس خاص رابطے کو واضح کرتا ہے، جس سے اس مقولے کا مفہوم مکمل ہو جاتا ہے، یعنی منافقت (جیسا کہ عیسائی تکبر کے متعلق خیال کرتے ہیں)۔ تمام ممکنہ روحانی بیماریوں کا منبع ہے، چونکہ یہ منافقت، شر کی حقیقی کیفیت ہے، اس لیے خیر کی کوئی مقدار بھی

---

[1] میں خادم ہوں اور آزاد نہیں۔ خدا مجھے جہاں جانے کا حکم دے گا، چلا جاؤں گا، یہ بہشت ہو یا دوزخ ہو؛ جبکہ اس قول سے ظاہر ہوتا ہے، کہ وہ اطاعت (عبادت) کو خدائی ارادے یا اس کی فطرت کی پیروی کی ایک مکمل صورت سمجھتا ہے۔ لیکن اس عظیم روحانی مقولے میں بھی ایک منطقی یا اسلوب بیان کا نقص پایا جاتا ہے۔ کیونکہ قطع نظر اس کے کہ قرآن میں کسی پرہیزگار آدمی کے دوزخ میں جانے کا حکم نہیں، جنید ایسا مقدس آدمی دوزخ میں جا ہی نہیں سکتا۔

[2] لغوی معنوں سے قطع نظر آدمی کو حیرت ہوتی ہے، کہ آیا یہ جائز یا موزوں ہے، کہ ایک آدمی یوں گفتگو کرے گو یا خدا بول رہا ہے۔

اسے نابود نہیں کر سکتی[1]۔ یہ درست ہے، کہ اس کی نقیض (خلوص) جس حد تک کہ وہ خیر کی اساسی کیفیت کی نمایندگی کرتا ہے، اسی طرح شر کی ہر مقدار کو مغلوب کر سکتا ہے۔ لیکن چونکہ خلوص بر بنائے تعریف، منافقت کی نفی کرتا ہے، منافق اس علاج سے فائدہ نہیں اٹھا سکتا۔ لفظاً یہ تمام اقوال قرآنی تعلیم کے خلاف ہیں؛ جس کے رو سے خدائی عذاب انسانی خطاؤں کے متناسب ہوتا ہے۔ جب کہ خدائی انعام ہمارے استحقاق سے کہیں زیادہ ہوتا ہے، ان اقوال کی درستی کا مدار یقینی طور پر ان کے منشا یعنی اس تاکید پر ہے، کہ روح القدس کے خلاف ارتکاب گناہ سے اجتناب کیا جائے۔ جس زاویۂ نگاہ سے بھی دیکھیں، یہی تاکید واضح طور پر ان کی واحد معقول وجہ اور واحد نقطۂ (راز) حیات ہے۔

جنید اور سمرقندی کے تقدس کے پیشِ نظر، ان کے مبالغہ آمیز اقوال سے (اگر ایسا کہنا جائز ہو) اس امر کا استنباط ممکن ہے، کہ ان کا مقام کیا تھا۔ تمام فانی آگہی کو، ابدیت کے ایک لمحے میں (جو حقیقت حقہ سے خالص مناسبت کا حامل ہے) سمونا اور یوں ہر شرک، ہر

---

[1] دل کا نام لینے سے خبر ہوتا ہے، کہ اس سے انسان کی فطرت مراد ہے۔ اگرچہ بعد میں ذرہ کا ذکر اس مفہوم کو کمزور کر دیتا ہے، یہاں ہم دو ایسے مطلق خیالات کا ذکر پاتے ہیں، جو روحانی جذبات کے طوفان میں ایک دوسرے کی تردید کرتے ہیں، اور جو متضاد مسلکوں کو باہم ملا دیتے ہیں۔ جو چیز صرف ایک ذرہ ہے، وہ ہمارے دل میں واقع نہیں ہو سکتی۔ اور جو چیز ہماری فطرت میں واقع ہے، ہم اسے اخلاقی اور روحانی زاویۂ نگاہ سے ایک جزو و تجزی نہیں بنا سکتے۔

(راستی کو چھپانے والے) کفر اور ہر نفاق سے مبرا ہونا۔ فی الحقیقت یہ ہیں معنی اس کلمے "عہد حاضر کا بیٹا" (ابن الوقت[1]) کے جس کا اطلاق صوفیا پر ہوتا ہے۔

**بہشتی نعمتوں کا مفہوم:** بہشتی نعمتوں کی فراوانی اور وسعت کو بیان کرنے کی کوشش نے، کئی کمیاتی استعاروں کو جنم دیا، جو صرف اسی وقت بے چون و چرا تسلیم کیے جا سکتے ہیں، جب آدمی سادہ لوح ہو یا اس کے برعکس غیر معمولی طور پر زیرک ہو، یا انسانی فراست اور دنیوی زبان کے فہم کی کمزوری پر بالکل رضامند ہو۔ اس اشاریت کو سمجھنے کی پہلی کلید یہ ہے، کہ یہاں کمیت، کیفیت کا کردار ادا کرتی ہے۔ اور تمثیں کی فراوانی، ہمیں اشیا کی تہ تک پہنچنے کی دعوت دیتی ہے۔ لیکن ان کمیاتی تمثیلوں کے پہلو بہ پہلو کئی اور مبالغوں سے واسطہ پڑتا ہے۔ جن کے منشا کو سمجھنے کے لیے اشیاء کی حقیقت کو جانچنا پڑتا ہے مثلاً حدیث کی رو سے حوریں سبز سوٹ پہنے ہیں اور ہمیں بتایا گیا ہے، کہ با ایں ہمہ وہ (حوریں) اتنی صاف شفاف ہیں، کہ ان کی ہڈیوں میں چلنے والا گودا، مائع اور چمک دار شہد کی طرح دکھائی دیتا ہے۔ لباس اشاریت ہے نقاب کی جاذبیت کی اور یوں اس سے حسن کے رسمی اور الوہی پہلو مراد ہیں۔ اور گودا غیر مخلوق جوہر کی نمایندگی کرتا ہے جو خدائی جوہر کی ایک صورت کے سوا اور کچھ نہیں، یا خدا کی صفتِ حسن کی تجلی ہے۔ اس کا

---

[1] "ابن الوقت" خوشامدی کے معنوں میں آتا ہے، غالباً مصنف صاحب الزمان کی بجائے 'ابن الوقت' لکھ گیا ہے، اسے قلمی لغزش کہہ لیجئے۔ (مترجم)

مطلب یہ ہے، کہ بہشت کی تمام اشیا میں خدا کو دیکھا جا سکتا ہے۔ لیکن مخلوق کی اضافیت اور خدائی جوہر کی خلقیت کا تعلق، رسمی جمود اور ظلمانی کی شفافیت کے ختم نہ ہونے والے۔ اخفا اور اظہار کے کھیل کا تقاضا کرتا ہے۔

**توجیہہ اقوال:** جب آدمی پڑھتا ہے، کہ بہشت میں ادنیٰ ترین بہشتی بھی فلاں فلاں انوکھی اشیا یا خوشیوں سے لطف اندوز ہوتا ہے، اس کی اتنی بیویاں اور نوکر ہیں، وغیرہ وغیرہ، تو انسان حیران ہوتا ہے، کہ جو لوگ ایسی ظالم عیاشی کی قدر دانی کرتے ہیں، وہ بہشت میں کیا کرتے ہوں گے۔ نکتہ یہ ہے، کہ اصولاً اسلام اپنے ڈھانچے میں اکثر دنیوی ممکنات کو ہمیشہ سموئے رکھتا ہے، یہ اس کے ہاتھ میں ایسا پتا (حربہ) ہے، جس سے وہ تغافل نہیں برتتا۔ اور یوں وہ اپنے آپ کو ظاہراً مادی اور چھچھورا پن کا خطرہ مول لے کر بھی، رحم (نہ کہ عیاشی) کے نقطۂ خیال پر قائم رکھتا ہے۔ اسلام کسی حد تک نہ تو دنیا سے قطع تعلق اور نہ لطافتِ ذوق (عیش پرستی) ہی کا تقاضا کرتا ہے، بلکہ صرف ایمان باللہ اور خدائی قوانین پر ایسا عمل جو تمام بنیادی نیکیوں پر دلالت کرے، چاہتا ہے۔ اور یہ عقیدہ اور عمل ہی ہے، جو مومن کی روح کی کایا پلٹ دیتا ہے، اسے دنیا سے علیحدہ کر کے اس کے مذاق کو پاکیزہ بنا دیتا ہے۔ ایک طرف تو اسلام سادہ ترین اور عیاش ترین ذہنیتوں کو ملحوظ رکھتا ہے، بلکہ وہ انسانی ذہنیتوں کی مختلف ساختوں کا اس حد تک خیال رکھتا ہے، کہ احادیث میں بعض اقوال ایسے بھی ہیں، جن کے مخاطب ایک خاص گ ہیں، دوسرے نہیں۔ المختصر، اسلام انسانوں کے تنوع

کے علاوہ ان کی معذوری کا بھی لحاظ رکھنا ہے۔ اور دونو روبیے مبنی بر رحم ہیں۔ علاوہ ازیں پیغمبر اسلام کو رحمۃ للعالمین، یعنی سب کے لیے رحم کہا گیا ہے۔

توجیہہ جنت و دوزخ: جنت کی مبالغہ آمیز منظر کشی کے متعلق جو کچھ کہا گیا ہے، بالکل اسی طرح (لیکن مخالف سمت میں) جہنم کی تمثیلات کے بارے میں بھی کہہ سکتے ہیں۔ مشرق اور مغرب کا تاریخی تجربہ بہت اچھی طرح ثابت کرتا ہے، کہ گناہ گار کو گناہ سے روکنے کے لیے بہت کچھ کرنا ضروری ہے۔ یہ درست ہے، کہ دوزخ کی ہیبت ناک ترین منظر کشی بھی، اکثر بیباک جرائم پیشہ لوگوں پر بے اثر ثابت ہوگی لیکن جب بھی وہ موثر ضرور ہوتی ہے۔ چونکہ وہ بعض روحوں کو تباہی سے بچاتی ہے' اس لیے یہ بھی رحمت کا ایک حصہ ہے۔ لیکن حیات بعد الممات کے استعاروں میں ہمارا تعلق صرف تحریص اور دھمکی ہی سے نہیں، مسرتیں اور دکھ بالترتیب نیکی اور برائی، خوبی اور ناخوبی کے تکوینی مرادفات ہیں۔ اور آخرالذکر کی حقیقت کو خدائی معیار کی روشنی میں ظاہر کرتے ہیں اگرچہ ہم فن خطابت کے موضوع سے تھوڑا سا ہٹ گئے ہیں، لیکن موقعہ سے فائدہ اٹھا کر یہ اضافہ کر دینا چاہیے، کہ بہشت اور دوزخ کی تمثیلات ہمیشہ سے خارجی اشیا کی ایسی اشارتیں ہیں، جنہیں حیاتی اصطلاحات میں بیان نہیں کر سکتے۔ اسی لیے مبالغہ کرنا پڑتا ہے۔ بناءً علی ہذا یہ شکایت بے معنی ہوگی، کہ مثلاً بہشت کی تمثیلات ایسی اشیا پر مشتمل ہیں، جنہیں انسانی نقطۂ نظر سے ناقابل تصور، ناقابل فہم بلکہ لغو کہنا چاہیے۔ یہ حقیقت ہے، کہ ارضی انسان، جو حواس خمسہ

کے قید خانے میں محبوس ہے، کسی ایسی چیز کا تصور بھی نہیں کر سکتا جو اسے ان حواس سے حاصل نہ ہو، مگر اس کا ہرگز یہ مطلب نہیں، کہ وہ اس خوش کن قید خانے سے باہر بے حد مسرور نہیں ہوگا۔ بالخصوص ان دوسری دریافتوں میں جو بے کراں طور پر زیادہ وسیع اور زیادہ عمیق ہیں۔

**فراوانی تمثیلات کا مقصد!** اس قول کا، کہ جنت اپنے آپ کو ہر مومن کے مزاج کے مطابق ڈھال لے گی، ایک طرح سے یہ مطلب ہے کہ مومن اپنے آپ کو مکمل طور پر جنت کے امکانات سے ہم آہنگ کر لے گا۔ اس بنا پر مبالغہ آمیز تمثیلات کے استعمال کا مقصد ارضی اصطلاحات کے رو سے یہ ہے، کہ جنتی لوگ تمثیلاً و استعارۃً، حواس خمسہ کی بجائے لامحدود حواس رکھتے ہیں جن سے انہیں مسرت حاصل ہوتی ہے۔ نیز ہمیں یہ بتاتی ہے، کہ جنتی، فطری طور پر تمام ان چیزوں سے، جو بہشت انہیں پیش کرتی ہے، بے انتہا مسرور ہوتے ہیں۔ جب پیغمبر اسلام نے ایک بدو کو جو گھوڑوں کا شوقین تھا، بتایا کہ اسے بہشت میں پردار گھوڑا ملے گا، تو اس کا یہ مطلب نہیں، کہ جنت کے امکانات، ہر ممکن خواہش کو پورا کر دیں گے۔ بلکہ وہ مومن کی ہر ممکن خواہش کو عملی جامہ پہنا دیں گے۔ یہ آخر الذکر توجیہہ ضروری ہے، کیونکہ سچا عقیدہ، بالخصوص خدا کے حضور، فطری طور پر غیر محتاط خواہشات سے ہم آہنگ نہیں ہو سکتا۔ عقیدے سے بغیر، بہشت کا وجود نہیں۔ اور عقیدہ ہو تو بے معنی اور نقصان دہ خواہشات ناپید ہیں۔ نیز یہ یاد رکھنا چاہیے، کہ ہر وہ مسرت جسے ہم معمول کے مطابق کہتے ہیں، وہ سماوی مسرتوں کی ایک طرح کی گونج (کتنی ہی نامکمل کیوں نہ ہو اور بناءً علیٰ ہذا پیش بینی) ہے۔

مگر بے سوچی سمجھی ریل پیل کو روکنے کے لیے بہت مناسب، موزونیت کو تسلیم کرنے پر مجبور کرتا ہے۔

**بدو کا مزاج** : استعارے کی زبان میں بدو ایک ایسا آدمی ہے جو اپنی بیوی کے رخسار پر زبردست تھپڑ سے مکھی کو مار دے گا۔ اور بھول جائے گا، کہ اس حرکت سے وہ اپنی بیوی کو بھی مار رہا ہے۔ اس تمثیل میں باوجود اس کے مقبولِ عام مضحک پہلو کے، موضوع زیر بحث کی سادہ اور غیر مبہم انداز میں وضاحت کی خوبی پائی جاتی ہے۔ ایک مثال: ایک خاص پرہیزگار کے قول کے رو سے "زمین پر خدا کی یاد میں، ایک قابل نفرت جگہ پر بیٹھنا، اس سے بہتر ہے، کہ بہشت میں درخت کے نیچے بیٹھا ہو، اور خدا کو یاد نہ کر رہا ہو" اس قول کا منشا معصوم اور صاف شفاف ہے لیکن تاہم اس کا لفظی مفہوم بہشت اور برگزیدہ افراد کے قرآنی تصور کی نفی کرتا ہے۔ ایک اور مثال: غزالی اپنی کتاب میں، (جو شادی کے بارے میں ہے) ایک کنوارے مرد کا (جو طاعون سے مر رہا ہے) ذکر کرتا ہے، وہ بیوی کے لیے چیخ چلا رہا ہے، تاکہ خدا کے سامنے مطابقِ سنت نالت میں پیش ہو (یعنی شادی شدہ) یا مثلاً سمرقندی کے مطابق ایک عام آدمی صرف ایک دفعہ مرتا ہے، جب کہ ایک زاہد روزانہ چالیس بار مرتا ہے۔ ان تمام صورتوں میں تمثیل کا منشا خواہ کچھ ہو، لیکن زیادتی یا پھر لغویت بھی، یہاں برتری (رفعت) کی تخلیق کی خدمت سرانجام دیتی ہے:

اگر یہ سچ ہے کہ فلاں مذہب فلاں جذباتی رجحانات پیدا کرتا ہے، تو یہ بات اس سے بھی زیادہ سچی ہے کہ الہام (مذہب) کو ایسے جذبات کا ضرور خیال رکھنا چاہیے، اور انہیں پورا کرنے کے لیے تھوڑا بہت آگے

آنا چاہیے۔ انسانی ارواح کے سامنے ایسی تمثیلات جو ان کی سطح کے مطابق ہوں، پیش کرنا، اور بغیر احساس دلائے ان کی کایا پلٹ دینا ہی اپایہ (یعنی عارضی ذرائع یا بدھ مذہب کے نجات دہندہ سراب) کی صحیح تعریف ہے۔ بدو کی بناوٹ ہی ایسی ہے، کہ وہ سردار، گورنر یا بادشاہ بننا چاہتا ہے وہ تند مزاج، فیاض اور من چلا ہوتا ہے۔ اس کی متخیلہ کی رسائی صرف دولت تک ہی نہیں ہوتی، بلکہ طاقت (اقتدار) اور شان[1] و شوکت تک بھی۔ اس لیے اسے ایک ایسی جنت کی پیش کش ضروری ہے، جو اسے موہ لینے کے قابل ہو۔

مبالغہ ہر مذہب میں ہے، جیسے، اسے جانئے دیجئے، لیے ضرر مبالغہ بلکہ بے ضرر بے سروپا باتیں کسی خاص ایک نسل یا مذہب سے مخصوص نہیں ہیں۔ مثلاً یہ عیسائی فضا میں بھی ہمیشہ بطور ایک ناگزیر مبالغہ، یا بطور ایک کمتر برائی کے پائی جاتی ہیں، جب ایک پارسا آدمی، از راہِ انکسار یا ہمدردی خود کو ایسے گناہوں کا مرتکب کہتا ہے، جو اس نے نہیں کیے ہوتے، یا وہ اپنے آپ کو سب سے بڑا گنہ گار یا بدترین انسان گردانتا ہے، یا وہ اس لیے احمقانہ حرکات کرتا ہے، تاکہ اس سے نفرت کی جائے، اور اس پر دھیان نہیں دیتا، کہ دوسرے لوگوں کی روحوں پر اس کے رویے کا کیا اثر

---

[1] یہ قابلِ توجہ ہے، کہ عربوں کے نوشتوں میں کس کثرت سے ایسی تلمیحات کا ذکر ملتا ہے، جو ہمیں ایسے معاشرے کی یاد دلاتی ہیں، جو بیک وقت سرقبیلی، فیاض اور تجارت پیشہ ہے۔ خوں بہا، ادائیگی قرضہ، یرغمال، شفاعت اور اسی طرح کے اور تصورات عرب نفسیات کے سنگ میل معلوم ہوتے ہیں۔

پڑے گا، وغیرہ وغیرہ۔

**عرب خصوصیات کا زوال:** ایک اور زاویۂ نگاہ سے ادھر توجہ منعطف کرنا اہم ہے، کہ معاصر دنیا میں، اکثر اقوام کی طرح، عرب بھی زیادہ تر اپنی اصلی خصوصیات کو ضائع کر چکے ہیں۔ علاوہ ازیں وہ جن اوصاف کو مختلف مقدار میں دوسری مسلم اقوام کو منتقل کر چکے ہیں، پہلی نظر میں، (اس انوکھے واقعہ پر جو مثبت نتیجہ مترتب ہوتا دکھائی دیتا ہے وہ فی الحقیقت ایک اخلاقی کمزوری ہے۔ بدیہیات) بالکل بے سود ہے، کہ عہد حاضر کا انسان، بعض ایسے تجربوں کی بنا پر جن کی وجہ انسانیت کا انحطاط ہے، ممتاز ہے (حالانکہ) روحانی طور پر وہ نرم اور غیر موثر اور ذہنی طور پر ہر ممکن غداری کے ارتکاب کو تیار ہے، جسے وہ عقل کی معراج خیال کرے گا، جب کہ فی الحقیقت یہ غداریاں، قدیم لوگوں کی انتہائی سادگی اور جذباتیت سے کہیں زیادہ لغو ہیں۔ بالعموم، عہد حاضر کا انسان ایک مذہبی خودی ہے، اور اس کا بہترین ثبوت یہ ہے، کہ [illegible] صرف اسی قوت محرکہ سے تاثر کی اہلیت رکھتا ہے جو اسے [illegible] جاتی ہے۔ [illegible] جمود سے کسی طرح بہتر نہیں، جو [illegible] کی اضطراری حرکت ہے، [illegible] اور خیال کرتا ہے، کہ وہ اپنے [illegible] ہے۔

[illegible] کی بحث۔ عربوں کے [illegible] الفاظ کی [illegible] کرتی ہے۔ پہلی مثال کے [illegible] آیت پڑھتے ہیں [illegible] اس کے سوا

کسی اور کو خدا مانوں! اگر رحم کرنے والا خدا مجھے دکھ دینا چاہے تو ان
کی شفاعت سے مجھے کوئی فائدہ نہ ہوگا۔ بلاشبہ میں اس وقت واضح گمراہی
میں ہوں گا" (۳۶: ۲۲-۲۴) آخری فقرہ اس بات کی وضاحت نہیں کرتا
جو فی نفسہ واضح ہے یعنی کوئی آدمی بھی جھوٹے معبودوں کو ہرگز تسلیم
نہ کرے بلکہ اس امر پر زور دینا مطلوب ہے کہ یہ غلطی اتنی قبیح اور
غیر اہم نہیں، کہ اس کی سنگینی کو کم کرنے والے حالات کا بہانہ تلاش کیا جائے۔
نہیں بلکہ (یہ غلطی) ناقابلِ معافی ہے۔ کیونکہ خدائی یکتائی کی صداقت
بوجہ غیر معمولی وضاحت کے اپنے آپ کو (انسان پر) مسلط کر دیتی
ہے، جیسا کہ سینٹ ٹامس (Thomas) کا قول ہے، اور بنیادی
طور پر یہ ہستی مطلق کی ایسی مابعد الطبیعاتی شہادت کا سوال ہے، جو موضوعاً
فطری اور جبلی ہے، اور معروضاً اشیا کی فطری گہرائیوں میں موجود ہے۔

**ایک اور مثال:** اسی سورت کی مندرجہ ذیل آیت میں ایک اور
مثال پائی جاتی ہے۔ "اور جب انہیں کہا جاتا ہے، کہ جو کچھ خدا نے تمہیں
دیا ہے تم اس کا ایک حصہ اللہ کی راہ میں دو، تو جو مشرک ہیں، وہ کہتے
ہیں کیا ہم ان لوگوں کو کھلائیں، کہ اگر خدا چاہتا تو انہیں کھلا دیتا۔ تم واضح
غلطی کا ارتکاب کر رہے ہو" (۳۶: ۴۷) یہاں بھی آخری قول پیشتر

---

؎ آج کل یہ بات اگرچہ [illegible] کا تذکرہ [illegible] ہم ہے۔ اس حقیقت سے قطع نظر کہ
خود ہی ذہن غلطی کو غلطی سمجھنے سے روکتا ہے، اور نہ کسی طرح اس کی اہمیت میں اضافہ
[illegible] جہالت میں تمام خود پرستی یا خود نما خود پرستی میں یکساں پایا جاتا ہے جو
[illegible] کی تشکیل کرتا ہے، اور جو حقیقت، صداقت، اور رحمت کے دروازے کو بند کر دیتا ہے۔

مذکورہ خیال کی واضح حقیقت پر زور دیتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ کفار کی حق دشمنی کا یہ عالم ہے، کہ فیاضی، جو بہرحال انسانی فطرت میں موجود ہے، اور جس کا تعلق فطری وصف سے ہے، انہیں کھلی غلطی دکھائی دیتی ہے۔ جس سے ان کی کج فطرتی کا صحیح اندازہ لگ سکتا ہے۔ کفار خدا کی قدرتِ مطلقہ کو انسانی آزادی سے ہم آہنگ نہیں کر سکتے۔ اور اس بنا پر وہ منافق ہیں، کیونکہ روزمرہ کا تجربہ ثابت کرتا ہے، کہ انسان آزاد ہے۔ اور اس کی سب سے بڑی دلیل وہ فرق (امتیاز) ہے جسے ہر انسان آزاد اور مجبور مخلوق کی حالتوں میں سمجھ سکتا ہے یعنی وہ بے ساختہ امتیاز جو آزادی کے حقیقی خیال کی تشکیل کرتا ہے۔ رہی یہ حقیقت کہ مخلوق کی آزادی کا دارومدار خدائی مرضی پر ہے، یا یہ عالم امکان میں، قدرتِ کاملہ یا اختیارِ مطلق کی ایک جھلک ہے، کسی طرح بھی ہمارے آزاد ارادے کی ٹھوس حقیقت کو باطل نہیں کر سکتی جس کے بغیر اخلاقی بھلائی یا برائی کے تصور کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

**انسانی ہیچ میرزی:** اسلام کی ایک اور خصوصیت، جس سے اہلِ مغرب خاص طور پر بدکتے ہیں، وہ ہے جسے انسانی ہیچ میرزی کہنا چاہیے۔ اس وصف کی وضاحت اس تشویش سے ہوتی ہے، جو وہ ہیومنزم کے فروغ کو روکنے کے لیے ہر بھلائی کا انتساب صرف خدا کی طرف کرتے ہیں، یعنی وہ اشیا پر اس طرح غور نہیں کرتے، جو دیوبیکر یا البیبی انسانوں

---

۱؎ جیسا کہ ایک بہت مشہور حدیث میں مذکور ہے۔ خدا کے بغیر نہ (کسی میں) قوت ہے نہ طاقت۔

برائی اور خدا: قرآن کی مندرجہ ذیل آیت ہیں، بذریعہ تنقید ایک لفظ کی وضاحت کی مثال پیش کرتا ہوں: "وہ سزا دیتا ہے، جسے چاہتا ہے، اور معاف کرتا ہے جسے چاہتا ہے" (ایک مثالی خیال، جو کئی طریقوں سے بیان کیا گیا ہے) "میں صبح کے خدا کی پناہ مانگتا ہوں، اس برائی سے جو اس نے پیدا کی" (۱۱۳: ۲) اور وہ آیات جن میں مذکور ہے "خدا جسے چاہتا ہے، گمراہ کرتا ہے" ان میں سے بعض جملوں سے، بظاہر یہ سمجھا جاتا ہے، کہ خدا کسی اصول کا پابند نہیں، کیونکہ اس کے کسی عمل کی کوئی غایت نہیں؛ اور نیز یہ کہ وہ برا ہے (نعوذ باللہ) کیونکہ وہ برائی کو پیدا کرتا ہے، ان آیات کی صحیح تشریح، خدا

---

(بقیہ حاشیہ ۳۶) ہمیں اصل کی طرف لوٹنے کی اجازت دے کر تسکین قلب عطا کرتا ہے۔ ہم اپنے مقصد کو مکمل طور پر قبول کر کے ہی آزادی حاصل کرتے ہیں، لیکن آزادی تمام ذمہ داریوں کو چھوڑنے سے خدا کی ذات میں [illegible] سے مختلف ہے۔

لہ بعض اوقات عام طور پر، ہر شخص وقت سے مخصوص، رسائی یا ملکی اطاعت کی آڑ میں ادھر ادھر ہٹ گئے ہیں۔ مثلاً اگر کوئی شخص ... اس مرد کو تنبیہ دیتا ہے، کہ وہ بنی مرضی کرنے میں آزاد ہے، کیونکہ [illegible] اور کوئی نہیں۔ وہ یہ اس لیے نہیں کہ اس میں کوئی بڑی ذاتی وصف پیدا ہو گیا ہے، جو براہ راست ہو کر ... خدائی کمال کے ... کو پیش کرتا ہے، بلکہ صرف اس لیے کہ یہ خدا کی مرضی ہے ... تو یہ ... سے گذر گیا ہے، اور دوسری ... کہ وہ مجبور ... خدا کا حکم نہیں، بلکہ فطرت ... کی ذاتی خوبی ہے ... ہے ... کیونکہ خدا خود صداقت ہے ... نہیں کہ خدا یا تو قادرِ مطلق ہے یا مختارِ مطلق۔

کی صحیح تعریف (جو اسماءِ حسنیٰ پر مبنی ہے) فراہم کرتی ہے اور سب سے
بڑھ کر ان رحم کے (صفاتی) ناموں سے، جو ہر سورت کے عنوان پر مرقوم
ہوتے ہیں۔ یہاں حسبِ ذیل سوال پیدا ہوتا ہے، خدا کیسے عذاب
دے سکتا ہے، کیونکہ وہ جو کچھ چاہتا ہے، کرتا ہے اور وہ برائی کی تخلیق
کیسے کر سکتا ہے جب وہ رحمان و رحیم ہے، قدوس ہے، اور سراپا
انصاف ہے۔ جواب حسبِ ذیل ہے: اس ادعا کا، کہ خدا اپنی مرضی
کے مطابق سزا دیتا ہے یا معاف کرتا ہے، مطلب یہ نہیں ہے، کہ وہ
بے اصول ہے، بلکہ یہ کہ اس کی خوشنودی، ان مقاصد کی نمایندگی کرتی ہے
جو ہماری محدود عقل کی رسائی سے بچ نکلتے ہیں۔ اور یہ کہنا کہ خدا برائی کی
تخلیق کرتا ہے، اس کا یہ مطلب نہیں، کہ وہ اسے بہ حیثیت شر پسند کرتا ہے۔
بلکہ وہ اسے بالواسطہ طور پر خیر کثیر کے ایک جزو یا ایسے چھوٹے تشکیلی عنصر کی
صورت میں پیدا کرتا ہے، جس کی وسعت برائی کو سمو لیتی ہے یا اس کی
تلافی کر دیتی ہے۔ یہ حقیقت مزید تھوڑی سی تشریح چاہتی ہے، اگرچہ ہم
اس طرح موجودہ باب کے موضوع سے تھوڑا سا پرے ہٹ جائیں گے۔
بربنائے تعریف، ہر برائی جزوی ہے، کل نہیں، اور یہ سلبیات یا جزوی عدم،
جو شر کی مختلف شکلیں ہیں اور جو کائنات ناگزیر ہیں، چونکہ دنیا نہ تو عین خدا ہے، نہ
عین خدا ہو سکتی ہے اس لیے لامحالہ خدا کی ذات سے باہر واقع ہے، لیکن

---

لہ کرم نسانی سطح پر موسیٰ علیہ السلام کی کہانی پراسرار روحانی مجموعہ اسناد کے ساتھ (۱۸: ۶۰-۸۲)
زیر بحث مسئلے کی ایک مستند مثال ہے۔ یہ بات مذکورہ ماہرِ فن کے بارے میں درست
ہے، وہ خدا کے بارے میں کہیں زیادہ درست ہے۔

ان کے اس تکوینی عمل کے رو سے کہ وہ مجموعہ خیر کے ضروری عناصر ہیں،
ایک لحاظ سے تمام شر اس خیر میں سموئے ہوئے ہیں۔ اور اس زاویۂ نگاہ سے
یہ کہنا ممکن ہے کہ مابعد الطبیعیاتی طور پر شر کا وجود نہیں۔ اور شر کا تصور
فی الحقیقت اشیا کا غیر مکمل مشاہدہ ہے، جو اس مخلوق کو وصف خاص
ہے جو خود غیر مکمل ہے۔ چنانچہ انسان غیر مکمل کل ہے[1]۔

**بدی کا وجود:** جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، شر کا وجود دنیا میں ہے کیونکہ دنیا
عین خدا نہیں۔ اب ایک خاص زاویۂ نگاہ سے جس سے وید کے ماننے
والے بالخصوص آگاہ ہیں، دنیا خدا کے علاوہ اور کچھ نہیں، مایا، تناسخ،
اور سمسار، نروان ہے۔ اس زاویۂ نگاہ سے شر غیر موجود ہے۔ اور ٹھیک
ٹھیک یہی زاویۂ نگاہ تکوینی کلیت کا ہے[2]، اسے قرآن میں مندرجہ ذیل تند د

۱۔ بعض اوقات شر کے وجود اور خدائی خیر میں تضاد کے قدیم سوال کو حل کرنے کے لئے
[illegible] استعمال کی گئی ہیں مثلاً کہتے ہیں کہ [illegible]
میں کسی ضابطے کی خلاف ورزی سے پیدا ہوتا ہے [illegible]
روایتی رویے وغیرہ سے بوجہ تضاد پیدا ہوتی ہے۔ گویا [illegible] غیر حقیقی
[illegible] کے سبب [illegible] خلاق کو جو بیرونی وصف ہے [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] اور غیر شعوری [illegible]
فلسفے میں ہے۔

سے تجویز کیا گیا ہے۔ ایک طرف قرآن کہتا ہے، کہ خیر کا منبع خدا ہے۔ اور شر کا
منبع تم خود ہو، دوسری جگہ کہتا ہے، کہ ہر چیز کا منبع خدا ہے (۴: ۷۹، ۷۸)۔
پہلی آیت کو دوسری کی بنیاد پر سمجھنا چاہیے۔ جو زیادہ جامع اور زیادہ حقیقی
ہے۔ اور یہی فرق ہے جزوی مشاہدے میں اور کلی مشاہدے میں۔ اور چونکہ دونو
آیتیں اکثر ایک دوسرے کے بعد مذکور ہیں، جو زیادہ جامع ہے، وہ پہلے
آئی ہے۔ نیز اس سے ثابت ہوتا ہے، کہ الہامی علم کلام، سطحی تضاد سے
سروکار نہیں رکھتا، اور وہ صرف نفوذ اور ترکیب اشیا کو اہمیت دیتا ہے۔

**ایک اور مثال:** قرآنی تضاد کی ایک مستند مثال مندرجہ ذیل آیت
میں پائی جاتی ہے ”کوئی چیز خدا کی مثال نہیں، اور یہ خدا ہے جو سنتا ہے اور
دیکھتا ہے“ پہلے اور دوسرے ادعاؤں میں برملا تضاد کا مقصد یہ ظاہر
کرنا ہے، کہ یہ ظاہری مشابہت، جس کے بغیر دنیا کی ایک چیز بھی ممکن
نہیں اس مثال میں ایک طرح کی مشابہت کا ذکر ہے، جو اس امر کا
ثبوت ہے، کہ اشیا اور خدا میں مماثلت پائی جاتی ہے، یہ مثال کسی طرح
بھی نہ تو کسی قابل تصور مشابہت پر دلالت کرتی ہے ور نہ ذات خداوندی کی
کامل ماورائیت کو مٹا سکتی ہے۔

**بے ربط باتیں:** مغربی ممالک کا باشندہ دو بے جوڑ الفاظ سے
جن میں بظاہر کوئی تعلق نہیں ہوتا، اکثر سخت مایوس ہوتا ہے۔ مثلاً پیغمبر

---

۵۲ اسی طرح یہ تضاد:

”یہ نہیں ہے مگر ایک تنبیہہ دنیا والوں کے لیے جو تم سے اس آدمی کے
لیے جو سیدھا راستہ چاہتا ہے۔ مگر تم سے یہ نہیں ہو سکے گا، جب تک مخلوق کا
خدا نہیں چاہے گا“ (۸۱: ۲۹-۲۷)

علاوہ بھوک اور غداری سے خدا کی پناہ مانگتے ہیں۔ ان دونوں سورتوں (بھوک اور غداری) میں دنیوی بدامنی کا ذکر ہے۔ پہلی مثال میں خالص جسمانی اور دوسری میں معاشرتی اور اخلاق کا کسی قطعی چیز کی طرف (اس کے بعض مخصوص پہلوؤں کے ذکر سے) اشارہ کرنا، جو قدر مشترک کے عدم ذکر کی بنا پر بے جوڑ معلوم ہوتے ہوں، صرف عربوں سے مخصوص نہیں۔ بلکہ انجیل اور اکثر مقدس کتابوں (شاید فی الحقیقت سب میں) ہے بہر حال زبانوں میں بالواسطہ تحریک ذہنی کا امکان پایا جاتا ہے، جو الفاظ کے خالص بیانی کردار کے پہلو بہ پہلو چلتی ہے۔ اور حد درجہ مختلف اندازہائے بیان اور تراکیب کو جنم دیتی ہے۔

**قدر مشترک:** تضاد اور مبالغے کی حیثیت ایک سی نہیں۔ بہر حال تضاد مبالغے سے اس حیثیت میں مربوط ہے، کہ وہ آخر الذکر سے ایک ایسے واضح تعلق کی نشاندہی کرتا ہے، جو سطحی تضاد کو مکمل معنویت عطا کرتا ہے[1]، ان دونوں صورتوں کے علاوہ تکرار معنوی کی صورت میں بھی یہ زبان ہی کا سوال ہے جو فوری اور بالواسطہ ہے، جو ایک طرف پیش پا افتادہ حقائق کے بارے میں مقدس جذبات اور انکسار کا اور دوسری طرف خدائی نظام کی ماورائے عقل چمک دمک کا اظہار کرتا ہے۔

**منطقی اور غیر منطقی ترکیب الفاظ:** اگر کسی فقرے کے لغوی شذ کا

---

[1] اس میں شبہ نہیں، کہ تناقض سے نام کی مناسبت میں یوں کام نہیں لیا جاتا، جیسے تثنیوں کا طریقہ ہے، نیز تشبیہ نہ تمثیل، دو رکنی طریق بیان، اتمامی پند و نصائح کی سطح پر ایک دوسرے سے گھل مل جاتے ہیں۔

منطقی ربط (ترکیب) اس کی صداقت اور تقدس کا معیار یا ضمانت نہیں۔
تو زبان کے مبہم اور کم و بیش متناقض مخصوص طرزِ ادا کو غلطی یا کمزوری کی
نشاندہی نہیں کہہ سکتے۔ اس سے قطع نظر کہ کئی لحاظ سے مقدس زبان عام
طریقِ مطالب[1] رسانی کی بجائے زبردست اشتباہ کا کام دیتی ہے، اس لیے
ناگزیر طور پر عام زبان کے مقابلے میں غیر محدود وسعت کی حامل ہوتی ہے۔
چنانچہ کلیدی الفاظ کے خطیبانہ انداز کا خاص منطق سے ہم آہنگ ہونا
ضروری نہیں۔ جو کچھ مقدس زبان کے بارے میں اس لفظ کے صحیح مفہوم
کے رو سے درست ہے، وہ روحانی زبان کے بارے میں بھی جو اس کا
فیضان ہے، اسی طرح درست ہونا چاہیے۔ بلاشبہ منطقی اندازِ بیان یا
زبان کی میل اور مربوط سطح عظیم صداقت اور اسی طرح الہام کے اظہار
کا ذریعہ بن سکتی ہے۔ (اس کی نقیض کو درست کہنا لغویت[2] ہوگی)، لیکن
حقیقتِ مطلقہ کی آگہی (یوں کہنا چاہیے) زبان کے ظاہری ڈھانچے کو
مکمل طور پر توڑ پھوڑ سکتی ہے۔ اور اس معاملے میں یہ ضرور تسلیم کرنا
پڑے گا کہ صداقت اپنے اندازِ بیان کو حق بجانب ٹھہراتی ہے، اور نازل
کی روحانی صداقتیں ان کی زبان کے بیرونی ڈھانچے کو بے معنی گردانتی ہیں۔
مابعد الطبیعیاتی حقائق؛ ہر چند یہ امر اس مخصوص موضوع سے علیحدہ ہے، لیکن

---

[1] سامی زبان (سمیٹک) کے قواعد کے رو سے، اشتقاقی عنصر کو اس اعلیٰ عنصر
پر جو عربی زبان میں ہے، تفوق حاصل ہے۔ کیونکہ اشتقاق بھی اپنے طور پر ادراکی
پیمانے کی تکمیل سر انجام دیتا ہے۔

[2] ثبوت کے لیے ویدوں کو دیکھو جن کی زبان مکمل طور پر سادہ ہے، وہ یہاں ترجیح رکھتی ہے۔

یہ حقیقت ما سبق سے غیر متعلق نہیں۔ کہ مسلمان جہاں تک ممکن ہو، مابعد الطبیعیاتی صداقتوں کو بطور داخلی (موضوعی) تجربے کے بیان کرتے ہیں۔ جب کہ ہندو ان حقائق کو خالص خارجی شمار کرتے ہیں۔ گویا کہ داخل کا وجود ہی نہیں۔ لیکن جب ہم وید کی ماورائی معروضیت کو دیکھتے ہیں، تو یہ مہمل معلوم ہوتا ہے، یہ درست ہے، کہ مسلمان بھی اپنے نوافلاطونی رسائل میں یہی کچھ کرتے ہیں، مگر ان کی اساس ہمیشہ قرآنی اور اسلامی رہی ہے۔ لیکن جیسا کہ ہم ابھی کہہ چکے ہیں، بلاشبہ صوفی ازم کے عام اظہار کی حیثیت موضوعی ہے، یعنی وہ ماورائی حقیقت تک رسائی کے منازل کو خارجی اور غیر متغیر خودی کے لفافے کے زیر اثر اس طرح پیش نہیں کرتے جس طرح کہ وہ اخلاقی مقامات کے تحت پیش کرتے ہیں خواہ اس اصطلاح کا کتنا ہی وسیع اور عمیق مفہوم کیوں نہ مراد لیا جائے۔

صوفیوں کے احوال اور مقامات لامحدود ہیں، اور ان کی تشریح کا انحصار اس پر ہے، کہ صوفی مصنف کس طریق کا پیروکار ہے۔ لیکن یہ صورت حال ان تجربات کو (بطور علامت حوالہ) واضح مکمل معروضیت اختیار کرنے سے نہیں روک سکتی، ورنہ ان کا ذکر ہی بے سود ہوگا اور نہ علاوہ ازیں (اور اس پر مزید زور دینا چاہیے) یہ امر اسلام کو اس سے منع کرتا ہے، کہ اس کا اعتقادی نظریہ، معروضی شکل میں مابعد الطبیعیاتی اور تکوینی خصوصیت کا حامل ہو، جو قرآن اور سنت پر مبنی ہو، اور جو اپنی ساخت میں بعض اوقات یونانی فلسفے کی بعض مخصوص اقسام سے متاثر ہوا ہو۔

لیکن اسلام میں سچی روحانیت کا دار و مدار ہمیشہ مذہب کی معروضی موضوعیت پر رہا ہے، اور اس طرح وہ خلوص عقیدہ اور اس اندرونی نیکی

سے وابستہ رہی ہے، جسے توحیدی صداقت متعین کرتی ہے۔ جس کے لیئے قرآن اور پیغمبر اسلام کا عمل نمونے کا کام دیتا ہے۔ تصوف میں جدت کا پہلو یہ ہے، کہ یہ اپنے آپ کو انسانی اوصاف کا بیان، وضائف کا جو مذہب میں یا حقیقت مطلقہ کی آگہی میں راسخ ہیں، اور جو بربنائے جبلت مافوق الفطرت شمار ہوتے ہیں، مابعد الطبیعیاتی نمونے کے طور پر پیش کرتا ہے۔

# دنیا کی حقیقت اور قرآنی اسمائے حسنیٰ

**چار اسمائے حسنیٰ:** خدا اول، آخر، ظاہر اور باطن ہے۔ اور وہ مکمل طور پر تمام چیزوں کو جانتا ہے۔ سورۂ حدید کی یہ آیت[1]، کلمہ شہادت کی طرح بیک وقت مابعد الطبیعیاتی ہے اور روحانی بھی، اور اسی علامت کی بنا پر روحانی کیمیا بھی۔ اس میں زمانی اور مکانی اشاریت میں تقابل پیدا ہو گیا ہے، اور نتیجتاً ایک ایسا مرکب تشکیل پا گیا ہے، جو کائنات کے تمام بنیادی پہلوؤں پر حاوی ہے۔

**الاول والآخر کی وضاحت:** اول اس لحاظ سے بنیادی عنصر ہے، کہ اسے ظہور پر سبقت حاصل ہے۔ آخر بھی، جو اس کے بعد آتا ہے، بنیادی عنصر ہے، جو بذریعۂ ظہور یا وجود خارج میں جنم لیتا ہے، لیکن چونکہ وہ ایک غیر مرئی مرکز کی طرح پردے میں ہوتا ہے، اس لیے اسے باطن اور الغیب بھی کہتے ہیں۔ ہر چند در اصل وہ مشتمل بر ظہور ہوتا ہے، بلکہ اگر ایسا کہنے کی اجازت ہو تو کہوں گا کہ کائنات کے ظہور کی مثال ایک موج کی سی ہے، جو بنیادی عنصر سے نکل کر پھر اسی کی طرف لوٹ جاتی ہے۔

---

[1] هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ. وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ. سورت کا نام حدید ہے، کیونکہ اس میں لوہے کو آسمانی نعمت کہا ہے۔ اس میں جنگی صلاحیت بھی ہے اور انسانوں کے لیے فوائد بھی ہیں: فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ۔

حالانکہ ظاہری طور پر وہ خارج میں موجود رہتی ہے[۱۲]۔ علاوہ ازیں عالمگیر
ظہور، خارجی حیثیت میں بنیادی عنصر ہے۔ جب کہ یہی بنیادی عنصر ایک
نسبت سے اپنے کیمیائی[۱۳] وجود کی بنا پر ماورائے ادراک اور داخلی شمار
ہوتا ہے۔ اولیت، داخلیت، بعدیت، اور خارجیت اس بنیادی عنصر
کے ایسے چار پہلو ہیں، جو عنصر اوّل کے ظہور کے حال اور مستقبل کی تعیین کرتے ہیں۔
بصورت اوّل زندگی کا ایک دور یا کئی دور، اور اسی طرح زمانے کے
کئی سلسلے پیشِ نظر رکھنے ہوں گے[۱۴]۔

**چند اور اسمائے حسنیٰ:** ایک طرف الاول اور الازل (جس کی کوئی
ابتدا نہیں) اور الآخر اور الابد (جس کی کوئی انتہا نہیں) میں ظاہری مماثلت
پائی جاتی ہے۔ یہی حالت مندرجہ ذیل اسما کی ہے: البدیع، البادی،
المُبدِئ (ابتدا کرنے والا) المُعِید (لوٹانے والا) المُقدِّم (آگے لانے والا)

---

[۱۲] ہم ان نظریات کو بنیادی عنصر (ذات باری) کا حصہ سمجھیں یا یہ فرض کریں کہ
ظہور سے اس میں تبدیلی ہوئی ہے تو صرف اس وقت اشیا کے خارجی وجود یا وحدتِ
وجود کا سوال پیدا ہوگا۔ [۱۳] یہ بات نہیں بھولنا چاہیے کہ کیمیائی وجود بھی ایک
لحاظ سے حقیقی ہے۔ [۱۴] اس دنیا کے وجود سے پیشتر صرف میرا وجود تھا۔ بعد از ظہور میں اپنی
ذات، اور مظاہر فطرت میں موجود رہا۔ جب دنیا ختم ہوگی، صرف میں رہ جاؤں گا۔ یہ
ایسا ہے جیسے زندہ اشیا میں احساس نفوذ کر جاتا ہے۔ اسی طرح یہ بھی
درست ہے، کہ میں زندہ اشیا میں نفوذ کر گیا ہوں اور یہ بھی غلط نہیں، کہ میں نے
نفوذ نہیں کیا، کیونکہ میرے بغیر اور کسی چیز کا حقیقی وجود نہیں۔" بھگوت گیتا۔
[۱۵] اسی بنا پر خدا کو الوارث اور مالک یوم الدین کہا جاتا ہے۔

اور اَلْمُؤَخِّرُ (روکنے والا) اَلْبَدِیْعُ (عدم سے پیدا کرنے والا) اور اَلْبَاقِیْ (باقی رکھنے والا) ہیں۔

**اولیت اور آخریت کی مزید تشریح:** بنیادی عنصر کو زندگی کے ادوار سے جو تعلق ہے، یہ دو لفظ (ازل اور ابد) نہ اس کی حیثیت کی تعیین کرتے ہیں نہ فرض منصبی کی۔ بلکہ اس کے دو ایسے پہلوؤں کی نشاندہی کرتے ہیں، جن کا تعلق براہِ راست زندگی سے ہے۔ اور خدائی عنصر کو ہم اس لیے الاول اور الآخر نہیں کہتے کہ وہ اشیا کو پیدا کرتا ہے، اور پرکھ کر پھر انہیں اپنی ذات میں سمو لیتا ہے، بلکہ وہ تو اپنی ذات میں ازلی و ابدی ہے۔ وہ خود ہی اپنی ماہیت اور منتہائے مقصود، اپنا سبب اور مسبب اور اپنی مطلقیت اور بےکرانیت ہے۔ مخلوق اشیا کی نسبت سے خدا اول و آخر ہے، لیکن جب کائنات کو مجموعی حیثیت سے دیکھا جائے، تو وہ قدیم ہے، اور چونکہ خدا فنائے کائنات کے بعد بھی باقی رہے گا، اس بنا پر دائم ہے۔ یہ سب مختلف طریقوں سے خدائی عنصر کی ماورائیت کی نشان دہی کرتے ہیں۔ اور ان میں سے ہر ایک دوسرے پر دلالت کرتا ہے۔

چنانچہ خدا کو الاول اس لیے کہتے ہیں، کہ اس کی کوئی ابتدا نہیں۔ اور اپنی [illegible] ہر چیز سے مقدم ہے۔ نیز اسے الآخر کہا جاتا ہے،

---

[illegible] (۱۵۶۰۲) [illegible] قوس کی [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

کہ اس کا کوئی انجام نہیں، اور وہ زمانے سے ورے ہے، یعنی قدیم تر ہے۔
ظہور کائنات ایک ایسا سفر ہے، جو خدا سے خدا تک لے جاتا ہے۔ اور یہ
ایسی دوری ہے، جس میں قرب[1] الٰہی کی تجلی مشاہدہ کی جا سکتی ہے۔

**ذات اور صفات باری**: ہمیں معلوم ہے، کہ عنصر اول صرف بمقابلہ
دنیا ہی قدیم تر نہیں، بلکہ وہ فی ذاتہ بھی "لا اوّل" ہے۔ بالفاظ دیگر مطلب
یہ ہے، کہ ذات کو صفات پر سبقت حاصل ہے، کیونکہ صفات کا دارومدار
وجود ذات پر ہے، یعنی اس ازلی ارادے پر جسے ذات خداوندی بہ
غرض ظہور حرکت میں لاتی ہے۔ ویدک کے رو سے جب تک خدائی صفات
آتما سے فرق نہ ہوں، ان کی حیثیت مایا[2] کی سی ہے، جس کا مطلب یہ ہے،
کہ بنیادی نظام ہی میں اضافت کی توثیق ہو جاتی ہے۔ اور اس نظام میں

---

[1] حدیثوں سے اس امر کا ظاہر طور پر معلوم ہوتا ہے، کہ خدا کے ننانوے ناموں کی تعداد
ایک طرح کی شرارت ہے، جس سے کسی طرح بھی اس کی صفات کی تعیین یا حد بندی
نہیں کی جا سکتی۔ ان تمام صفات کو اصولی طور پر چند اسمائی [illegible] مرتبہ تک
لے جایا جا سکتا ہے، مثلاً عقل، رحم، اور خلق، انتقام کی حیثیت۔ لیکن اس ترتیب میں
غیر محدود اور مختلف رحم کی گنجائش پائی جاتی ہے، اور یہ بھی ممکن ہے، کہ اس کی
کوئی حد نہیں۔ [2] [illegible] اصطلاح میں [illegible] کا نام حجاب ہے۔ [illegible]
[illegible] ذات باری کے ارد گرد محیط ہے، اور صفات باری کی غیر تعداد جن سے خدائی
[illegible] کا ظہور ہوتا ہے، [illegible] شریک ذات کو چھپاتی ہے، [illegible] کی صفت نہ [illegible]
[illegible] کی حیثیت سے [illegible] نہیں ہے، اس لحاظ سے [illegible]
[illegible] کی [illegible] کو [illegible] کا فیصلہ [illegible] چاہیے۔

خدا کی صفتِ تخلیق اور الہام کا خدائی خاکہ پایا جاتا ہے

**خدائے الظاہر والباطن**: مابعد الطبعیات میں یا تو صرف ذات کو اہمیت دی جائے اور وجود کو مایا سمجھ لیا جائے، اور یا وجود پر صرف بحیثیت خدائی عنصر غور کیا جائے، اور یا اضافت کو ہستی مطلق کا ذہنی بعد قرار دے کر ظہورِ کائنات کو تمام احتیاطوں اور شرائط کے التزام سے، جو ایسی حالت کے لیے ضروری ہیں، بعض حالاتِ منتظرہ کے رو سے اس کا بنیادی عنصر سمجھا جائے۔ اگرچہ اس عمل سے ذاتِ باری میں اجتماعِ ضدین کی صورت پیدا ہو جاتی ہے، لیکن یہ خدائی ذاتی جوہر میں دخل انداز نہیں ہوتی۔ ہم اس ادعا کی حدود کو وسیع کر کے مایا کی ساری قلمرو اور یوں عالمگیر ظہور کو اس دائرے میں شامل کر سکتے ہیں۔ چنانچہ خدا کے صفاتی نام الظاہر سے یہی مراد ہے، جس حد تک اظہارِ صفتِ باری ہے، دنیا اس کا ظہور ہے، ورنہ اس کی حیثیت عدمِ محض کی ہوگی۔ دنیا کو ہم ظاہر، محسوس کہتے ہیں، کیونکہ ہم ہستی مطلق کو پانچ احساسات[1] کے ذریعے سے محسوس کرتے ہیں۔ لیکن چونکہ ہم ہستیِ مطلق کو بذاتہ (براہِ راست) نہیں دیکھ پاتے اور نہ ماورائے ہستی کو اس لحاظ سے خدا الباطن ہے۔

**لیس کمثلہ شیئٌ**: کوئی مخلوق شے خدائے ظاہر سے (جو فی ذاتہٖ وجود، حیات اور علم کا مجموعہ ہے) مشابہ[2] نہیں، وہ زمان، مکان، صورت،

---

[1] احساسات کی مثال ایک قید خانے کی سی ہے، اس لیے انہیں جیسا کہ علومِ جدیدہ کا تقاضا ہے، مکمل علم کا معیار بنا دینا قرار دینا ایک لغو خیال ہے۔ کہکشاں کے غیر متناہی سلسلوں، اور سیاروں کے بارے میں صحیح معلومات جیب کتروں، اور جیسے ہم سے جو ساری کائنات پر حاوی ہے، اور جو ہمارے قطعی مقدر کی تعیین کر سکتا ہے، چشم پوشی کرنے میں کیا دھرا ہے۔ (دیکھیے ۲۷ صفحہ)

تعداد، ہیولیٰ، اور ان کی مثبت کیفیات پر، جنہیں صفاتِ باری کی محسوس جھلک کہنا چاہیے، حاوی ہے۔ الظاہر کی صفت، این و آں سے اختلاط کے بغیر ہی، صورت اور زندگی کا جامہ اوڑھ لیتی ہے۔ یعنی جو کچھ موجود ہے، خدا ہی کچھ ہے، اور اس کی کوئی مخصوص شکل نہیں۔ ہم اسے دیکھتے ہیں کیونکہ وہ الظاہر ہے، اور نہیں دیکھ پاتے، کیونکہ وہ خدا ہے۔

تخلیقِ کائنات کا مفہوم: تمام کائنات ظہور و صدور کا ایک کرشمہ ہے۔ لیکن اس اصطلاح کو استعمال کرتے وقت یہ نہیں بھولنا چاہیے، کہ فلسفی، سائنسی اور فطری مذہب کی تحریک، ظہورِ خدا کی ماورائیت کو خیال میں نہیں لاتی، اور عمداً وہ کون و مکان کو ذاتِ باری کا عنصر سمجھتی ہے، نہ کہ چیز سے خارج از ذات۔ بالفاظِ دیگر ظہور، خدائی عنصر (ہیولیٰ) کو صورت عطا کرتا ہے۔ (یہ اصطلاح آپ چاہیں وضع کر لیں) بلکہ یوں کہنا چاہیے، کہ خدائی جوہر نے ظہور سے اپنی فطرت میں اپنی کائنات کی [illegible] کے پیشِ نظر کچھ ترمیم کر لی ہے، اور اپنے جوہر کا کچھ حصہ گھٹا دیا ہے۔ اگر یہ تسلیم کر لیا جائے، کہ ظہور عنصرِ اول سے نمودار ہوتا ہے، اور پھر اسی کی طرف لوٹ جاتا ہے (اور اس معنی کو ہر وقت عملی جامہ میں پیش کیا جا سکتا ہے۔ جب اسے اچھی طرح سمجھ لیا جائے، تو یوں یہ کہنا پڑتا ہے کہ عنصرِ اول میں، سوائے قطعی امکان کے، کسی ظہور یا صدور کی گنجائش نہیں ہے، بلکہ اس زاویہ نگاہ سے کہ ہم اس کی تخلیق

---

[illegible]

[illegible]

[illegible]

کہنا درست ہو) تو الظاہر کا کوئی وجود نہیں یا یہ کہ الظاہر صرف اس لازمی امکانی صورت میں عنصرِ اول میں موجود ہے۔ ور عنصرِ اول، اس امکانی زاویۂ نگاہ سے جس کا مدار اس سیمیائی خارجیت پر ہے، فی ذاتہ الباطن ہے۔

**الآخر و الباطن میں مماثلت:** ممکن ہے، کوئی شخص کہے کہ تشبیہاً بعض لحاظ سے الآخر، الباطن سے ملتا جلتا ہے، کیونکہ اشیا کو اپنی طرف کھینچنے کا خدائی عمل تخلیق کے مقابلے میں (جس میں چیز کو اپنے سے علیحدہ کرنا پڑتا ہے) خدائی جوہر سے زیادہ مشابہ ہے۔ بہ الفاظِ دیگر، عملِ ظہور کی غایت ظہور ہے جب کہ عملِ ترکیب یا رجعت کا مقصد عنصرِ اول ہے۔ بنا بریں جوہرِ الٰہی ایک ایسی حقیقت ہے، جو خدا کی صفتِ باطنیت سے مشابہ ہے۔

**تخلیق اور معرفتِ الٰہی:** چونکہ خدا کی صفتِ اوّلیت خود کو عدم۔ موجود (دنیا) میں نمایاں کرتی ہے، کیونکہ اس نے واضح طور پر چاہا کہ اہلِ دنیا کو اس کی معرفت حاصل ہو، اور نیز اس نے یہ بھی چاہا کہ غیر اللہ اس کی معرفت کا ذریعہ بنے۔ جہاں تک اس کی صفتِ آخریت کا تعلق ہے، اس کا مطمحِ نظر اس کی اپنی حقیقی اور غیر متبدل ذاتِ محض، یا یکتائی اور [illegible] ذاتی [illegible] سے اس کی غایت، یہ تو ان پر منتج [illegible]۔ صفتِ اولیت نے غیر اللہ میں اپنا عکس دیکھنا چاہا [illegible] اس نے غیر اللہ کی خواہش کی۔ [illegible] چونکہ آخریت اپنے عکس کو اپنی ذات میں دیکھنا [چاہتی؟] [illegible] اس لیے

---

[illegible]

[illegible]

[illegible]

تخلیق کی در رجوع بہ حالت اعلیٰ مایا کی نقیض ہے،

**خدا کی ظاہریت:** خدا کی ظاہریت کا ظہور، ہماری ہستی کی واقعیت اور کائنات کے وجود میں بھی پایا جاتا ہے۔ نیز وہ بدرجۂ ابتدا اور انتہا کے سوال سے الگ تھلگ بھی موجود ہے) اور بدرجۂ آخر مایا میں بھی (نہ بہ حیثیت خالق کے جسے مخلوق پر مقدم ہونا چاہیے) بلکہ بہ حیثیت ایک آفاقی خارجیت کے۔ اس لحاظ سے مایا ان اشیا کا نام ہے، جو اس میں پائی جاتی ہیں، اور جس میں قدرت کے تمام کرشمے سمو دیے گئے ہیں[1]۔

**خدائے الباطن:** پھر خدائے الباطن بذریعہ عقل عالم صغیر میں ظہور پاتا ہے۔ عالم کبیر کی سطح پر درمیانی وجودی مرکز ضروری واسطے کا لحاظ رکھے بغیر، جو مرکز تکوین میں خدائی روح ہے۔ تجرد وجود سے خدائے باطن کی توثیق ہوتی ہے۔ نسبت بہ حقیقت جامعہ وہ ذات عقل کو اتانے، وجود کو دیانے، واسطے وجود یا ذات کو اس مایا سے جو بشویا اور دو کوتی ہے چھپا رکھا ہے۔

---

[1] یہ خدا کی صفت ظاہری ہے، جس کی بنا پر تمام اشیا کو ویدانت کی اصطلاح میں آتما کہہ سکتے ہیں، عام طور پر ظاہر سے وہی مفہوم سمجھا جاتا ہے۔ جو ہندو ویشوانر (Vaisvanara) کے لفظ سے مراد لیتے ہیں۔ یہ صرف ایک زاویۂ نگاہ ہے، کہ ظاہریت وجود سے ماورا معلوم ہوتی ہے، وہ صرف محسوس ظہور کی بنا پر نہیں، بلکہ مکمل اظہار میں مایا میں مل جاتی ہے، اور یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ ہم مذاہب فلسفۂ وجودیت کے قائل ہیں، اور خدا کی ذات اور ماورا وجود کا مفہوم ان کے فہم سے بالاتر ہے۔ ہندوؤں کی اصطلاح میں بعض کیفیت پر جن (Prajna) یا تریہ (Turiya) کے لفظ حسب درجہ حقیقت استعمال کرتے ہیں۔

بہ الفاظ دیگر ظہور پذیر کائنات کے سبب

وجودِ باری ہی اس کا باطن بھی ہے۔ کیونکہ یہ کائنات کا بنیادی عنصر ہے لیکن
وہی وجود اپنی تمام تخلیقی قوتوں کے ساتھ، جب اس پر ذات کی نسبت
سے غور کیا جائے، الظاہر ہے۔ ذاتِ باری، بنیادی عنصر کا بنیادی عنصر، اور
باطن کا باطن ہے۔

**صوفی اور عالمِ مابعد الطبیعیات:** ایک صوفی خدائے الاول، الآخر،
الظاہر اور الباطن کی نگرانی میں زندگی گزارتا ہے۔ وہ اس مابعد الطبیعیاتی
دنیا میں، اس مادی صورت میں اس طرح رہتا سہتا ہے، جس طرح ایک
عام انسان زمان و مکان میں چلتا پھرتا ہے، اور اس کی بود و باش بھی فانی
انسان کی طرح ہوتی ہے۔ وہ دو نسبتوں پر ایسا نقطۂ تقاطع ہوتا ہے جہاں
خدائی اور معاشرتی (ربط) باہم ملتے ہیں۔ اس عالمگیر ڈرامے میں غیر مبہم مصروفیت
کے باوجود وہ بچاؤ یا علیحدگی کے ناممکن ذرائع کے بارے میں کسی دھوکے
کا شکار نہیں ہوتا۔ اور وہ کبھی بھی اپنے آپ کو ملحدوں کے اس مقام پر نہیں
لاتا۔ جو یہ خیال کرتے ہیں، کہ وہ روحانی صداقتوں کی قلمرو سے باہر گزر بسر کر
سکتے ہیں (جبکہ حقیقی صداقت صرف یہی ہے)

**انسان دوست اور صوفی:** دنیا مستقل اور غیر مستقل، نیک و بد وغیرہ
سے عبارت نہیں۔ یہ وہی مادی ہیولیٰ ہے، جو خدا میں گرا پڑا، اور جدائی کی
سرحدوں سے جکڑا ہوا ہے۔ چنانچہ دنیائے حاضر کی مجبوریاں اور مصائب

---

یعنی فی الحقیقت وجودِ باری ہی موجوداتِ کائنات کا بنیادی عنصر ہے، اور ہم اسے جس حیثیت سے
دیکھتے ہیں، وہی اس کی حیثیت ہوتی ہے۔

اور جان کے بل بوتے پر پھیل کر خدا کی ذات اور وجود تک رسائی حاصل کر لیتا ہے۔ اس لحاظ سے گویا وہ الظاہر میں سویا ہوا ہے، اور الباطن میں پہنچ کر کھل جائے گا۔ یہ سب کچھ اس خدائی شعلے کا کرشمہ ہے، جس کی توانائیوں کا کوئی حد و شمار نہیں۔

**انسان کا ظہور اور رجوع الی اللہ:** جہاں تک تسلسل کا تعلق ہے، ہم ایک بہاؤ ہیں، جس کا منبع الاول ہے، اور ہم وقتی کے زاویۂ نگاہ سے ہم ایسا انجماد ہیں، جسے الظاہر نے تھام رکھا ہے۔ اب اس بہاؤ کو جس سے مراد ہم خود ہیں، اپنی اعتباریت اور واپسی (رجوع الی اللہ) کا احساس (بہ حیثیت حیوان نہ کہ انسان) ضرور ہونا چاہیے، نیز انجماد کو بھی جس سے مراد بھی ہم خود یا ہماری انفرادیت ہے، الباطن کا پورا شعور ہونا چاہیے، اور یہ اس بات کی معقول وجہ ہے، کہ انسان ظہور ہے خدائے ظہور نایافتہ (تخفی) کا، نہ کہ ظہور مطلق، (جیسا کہ مادہ پرست[1] کہتے ہیں)

**الظاہر کی منزل:** الظاہر، الاول اور الآخر کے درمیان واقع ہے، جب کہ الباطن دونوں کا مجموعہ ہے نہ ایک جیسا نہ دوسرے جیسا، کیونکہ جس حد تک اس بنیادی عنصر کا رخ ظہور کی طرف ہے، اسی حد تک یہ خود بھی بنیادی عنصر ہے۔

---

(بقیہ حاشیہ ۔۔ ۲ ۔۔ یہ وجود ۔۔ تخلیق کے وقت ننگا تھا ۔۔ ہیں ۔۔ ۔۔ کے وقت تھی، اور یہی صورت حشر کے وقت ہوگی۔

[1] جیسا کہ مادہ پرست اور روح حیوانی کے قائل لوگوں کا خیال ہے۔

جزا و سزا: جو چیز الاوّل سے ظہور پذیر ہوتی ہے، وہ لازماً الآخر کی طرف
لوٹتی ہے۔ کیونکہ یہی امر انسانی جزا و سزا کے ڈرامے کی اساس ہے۔ ہم بہ
قول صوفیا "بہ جانب خدا۔ خدائی پیغام ہیں" لیکن ہمیں یہ سفر آزادی سے طے
کرنا چاہیے۔ کیونکہ بہ حیثیت انسان، مکمل آزادی کا اظہار ہماری فطرت کا
تقاضا ہے۔ آزادی، دودھاری تلوار ہے۔ لیکن چونکہ وہ امکانِ محض
ہے، اسے بروئے کار لانا پڑتا ہے۔ اس بنا پر انسان ایک ناگزیر حقیقت
ہے۔ آزادی میں لغویت کا امکان موجود رہتا ہے، یعنی یہ ناروا خواہش،
کہ آدمی بانئِ الاوّل ہی جہاں سے اس کی ابتدا ہوئی ہے، یا آخر میں جہاں
سے واپس جانا ہے، شامل ہو جائے، گویا ہم ہی زندگی کا سرچشمہ ہیں،
حالانکہ دراصل ہمارا وجود، ایک بیرونی ارادے کا محتاج ہے۔ چنانچہ
عدمِ محض سے ہم نہ تو کوئی چیز پیدا کر سکتے ہیں اور نہ اسے فنا ہی کر سکتے ہیں۔
**انسان کی غایتِ تخلیق عبادت ہے:** یہ کہا جا سکتا ہے کہ انسان
جس کی کوئی چیز بھی اپنی نہیں، اور ہر شے عطیہ ہی ہے، عبادت کے لیے
پیدا کیا گیا ہے۔ اور اسی زاویۂ نگاہ سے، اور اسی چوکھٹے میں اس کی آزادی،
معنویت سے ہمکنار ہوتی ہے۔ اور اس میں کوئی تضاد نہیں، کیونکہ یہ ڈھانچا
اتنا وسیع ہے، کہ اس میں انسان کی آزادی کی تکمیل کی گنجائش نکل سکتی ہے
یہی مثبت آزادی جو سچائی اور نیکی کو پسند کر کے ماہرانہ طور پر کسی مخصوص
سچائی اور نیکی کا انتخاب کرتی ہے[1]، اور روحانی نقطۂ خیال سے مثبت آزادی
سے مراد اطاعتِ[2] الٰہی ہے۔ احساسات اور عمل کی صلاحیتوں سے پیشتر

---

[1] مراد جزوی نیکی نہیں۔ کیونکہ یہ عمل موثر صداقت اور مکمل نیکی کے خلاف ہے۔

[2] اسلام کا یہی مطلب ہے۔ کنفیوشس کا قول ہے کہ فرزندانہ اطاعت اور نیکی اساسِ انسانیت ہے۔

ہمیں ہستی عطا ہوئی ہے جو اپنی تمام لازمی اہلیتوں سمیت مشروط طور پر ہماری تحویل
میں دے دی گئی کیونکہ جو چیز ہمارے اختیار میں نہیں اس پر مکمل ملکیت
کا دعویٰ کرنا فضول بات ہے۔ عہدِ حاضر کے انسان کی سب سے بڑی بدبختی
یہ ہے کہ وہ آئینی طور پر اپنے آپ کو مطلق خیال کرتا ہے۔ حالانکہ
کوئی عارفِ شعور ایسا دعویٰ نہیں کر سکتا۔ کیونکہ یہ منزل اس سے اوپر
کی سطح پر واقع ہے۔ جو ماورائے اطاعت و ما فوق بغاوت ہے اور
جہاں انسان اپنی ذات سے بلند ہو کر گیان دھیان کی مدد سے جو ذات
باری سے ہم آہنگ ہوتا ہے حقیقی آزادی سے ہمکنار ہوتا ہے اور
فی الحقیقت اس منزل پر انسان آزادی سے ہم آغوش نہیں ہوتا بلکہ
آزادی اسے آغوش میں لے لیتی ہے۔

بغاوت اور فلسفہ معجزہ: زمانۂ جدید کے انسان کا عام رجحان بغاوت
ہے۔ اور بغاوت اور اطاعت کے درمیان باہم کوئی ربط نہیں پایا جاتا۔
اور تیل اور پانی کی طرح نہ آپس میں ملتے ہیں نہ ایک دوسرے کو سمجھنے کی
اہلیت رکھتے ہیں۔ وہ مختلف زبانیں بولتے ہیں اور متضاد زندگی گزارتے
ہیں۔ ان میں کم از کم خیال اور احساس کا بنیادی اختلاف پایا جاتا ہے۔
بغاوت کی اس روح کا اس عذاب الٰہی سے جو گناہ اور خطا کے نتیجے میں
ہے کوئی سروکار نہیں۔ بلکہ یہ تو ایک مغرور انسان کا مسئلہ ہے جو خود
کو بطور ہدف پیش کرتا ہے۔ جس کی روح سخت اور منجمد ہو گئی ہے۔
جیسے ایک مردہ روح کا منجمد ڈھانچہ۔ کیونکہ نفرت اس کا
لاینحل جزو ہے۔ اور یہ ایسا ہے کہ تمرد بر سبیل، جیسے فراست
درندگی بھی رقم کر سکتے ہیں۔ اور چونکہ اکثر آدمیوں کی فراست

ان کی تلخی[1] کا مقابلہ نہیں پا سکتی۔ اس لیے اس خول کو توڑنے اور نفرت کے بگولے کو روکنے کے لیے ایک دھماکہ چاہیے، اسی لیے معجزوں[2] کی ضرورت پڑتی ہے۔ اس لحاظ سے معجزہ قلمروِ الظاہر میں الباطن کا دھماکا ہے۔

**بہشت کی حقیقت:** آسمانی بہشت، خوش نصیب لوگوں کی صحبت میں ایک متضاد خصوصیت کی حامل ہے، گویا تمام اعتبارات کا پورا پورا لحاظ رکھتے ہوئے یوں کہنا چاہیے، کہ یہاں ہر کا داخلہ ہے، الغیب یا الباطن کی قلمرو ہیں۔ کیونکہ یہاں مطلق تقلیب (اجتماع ضدین) کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا، اسی طرح تمام عظیم الہامات (مذاہب) جو اپنے طریقے سے سنہری عہد کا اعادہ کرتے ہیں، الاول کا بعد از وقت ظہور ہیں[3] جب کہ انقلابی طوفان پیشگی طور پر الآخر کا مظہر ہوتے ہیں۔

**زاہدانہ زندگی کی عظمت:** زندگی کے پائدار معجزے کا صحیح احساس زاہدانہ پرسکون زندگی بسر کرنے کے مترادف ہے، جسے ذہنی (عقلی) ارتکاز کا تکملہ کہنا چاہیے، آخر الذکر کا تعلق راستی سے، اور اول الذکر کا حسن اور نکوکاری سے ہے، زندگی کو سمجھنے کا مطلب یہ ہے، کہ انسان ہجومِ اشیا میں اپنے آپ کو کھو نہ دے اور وہ زندگی کے تمام حوادث کو اپنی ذات

---

[1] تلخی کا نمبر غرور کے بعد آتا ہے۔ ور[illegible] کی شدت انسان کو جہنم میں لے جاتی ہے۔

[2] ہر آدمی میں بغاوت کا جذبہ پیدا ہوتا ہے جو عموماً غصہ سے، ذہنی دھند قنوط سے بے نیازی کی صورت میں نمایاں ہوتا رہتا ہے

[3] یہ مرغن قدرتی مناظر مثلاً بہار، جنت اور جوانی کے بارے میں بھی کسی حد تک درست ہے۔

پرواردہ ہوتا محسوس کرے، اور حقیقت کو آنکھوں سے اوجھل نہ ہونے دے۔ عبادتِ الٰہی زندگی کا نچوڑ ہے۔

**حصولِ بہشت کا نسخہ:** بہشت کیا ہے، یہ پاکیزہ زندگی کی دائمی فطرت ہے، جس سے ہم آہنگی پیدا کرنا، خود کو اس موج کے حوالے کرنا ہے، جو انسان کو روحانی مسرتوں تک لے جاتی ہے۔ زندگی سے ہم آہنگی کا مطلب آسمانی قانون کی اطاعت اور اس ماہیت (جس کے بل بوتے پر ہم زندہ ہیں، اور جو اشیا کی عمیق ترین حقیقت ہے) کی ہم نوائی ہے۔ زندگی کے بغیر ہم عدمِ محض ہیں، اور ہم معقول طور پر اس چیز سے کیسے بغاوت کرسکتے ہیں، اور اس کی کیسے مخالفت کرسکتے ہیں؛ جو ہماری ہستی کا راز ہے۔ زندگی کی ماہیت سعادتِ کامل ہے، جس کی مخالفت (دنیا کے مال، متاع اور حالات سے دل بستگی) سے ہم مسرتوں سے دور جا پڑتے ہیں، اور یوں حماقتوں کے انتہاء جہنم اور غیر متیقن حالات کی اندھی گلی میں پھنس جاتے ہیں، مسرتوں کے فقدان کا نام جہنم ہے، کیونکہ جہاں خوشی نہ ہوگی، ناخوشی ہوگی۔ زندگی جس سے چھٹکارا ممکن نہیں، باوجود الجھنوں اور پریشانیوں کے سراپا سرور ہے؛ جو امر زندگی کے بارے میں درست ہے؛ وہ وجودِ باری کے متعلق بطریقِ اولیٰ درست ہے، اور اسی طرح ماورائے وجود کے بارے میں بھی۔ جو سب کا سرچشمہ[1] ہے۔ صوفیا بلاتکلف جنت الذات کا ذکر کرتے ہیں۔ جو خداشناسی کا بلند ترین مقام ہے۔ اور جسے نروان کی انتہائی اعلیٰ منزل کہنا چاہیے، جہاں ہیچ

---

[1] لم (زندانسانی زاویۂ نگاہ سے، جسے علیحدگی اور فریبِ نظر کہنا چاہیے۔

دوسرا یہ کہ دنیا خیر ہے۔ اگر خیر کا وجود ہے تو وجہ یہ ہے، کہ زندگی کی بنیاد
سراپا خیر ہے، اور اگر خیر کا وجود نہیں، (جب دنیا اور اس کے ادوار پر
کلی حیثیت سے گہری نظر ڈالی جائے) تو اس کا سبب یہ ہے۔ کہ زندگی کی
بنیاد یا حقیقتِ مطلقہ نہ خیر ہے نہ شر۔ اور اس کا نہ تو متبادل ہو سکتا ہے،
اور نہ نقیض۔ اور جس بات کا سمجھنا اہم ہے وہ یہ ہے۔ کہ اس غیر جانبداری
یا ماورائیت کی حقیقت ایسی ہے، جو لازمی طور پر اسے خیر کے روپ
میں نمایاں کرتی ہے۔ بہ الفاظ دیگر خیر لازماً غیر جانبداری کی حقیقت کو
جو اس سے بہتر ہے، ظاہر کرتی ہے۔ ایک جزو کو نسبتاً شر کہہ سکتے ہیں۔
لیکن کل اس کی حقیقت کی حیثیت، کچھ بھی ہو خیر ہے۔ اس بنا پر دنیا باوجود
ان سلبی حقائق (جو عارضی طور پر اس میں پائی جاتی ہیں)، کے ظہورِ مثبت ہے۔
علاوہ ازیں اگر شر دنیا میں پایا بھی جاتا ہے، تو بہ حیثیت جزو کے اس کا
تعلق ایک حصے سے ہے، نہ کہ کل سے، شر اشیا کو ٹکڑوں میں بانٹ دیتا
ہے۔ جس طرح خیر اجزا کو جوڑ دیتی ہے، خیر چیزوں کو پھیلاتی ہے،
اور شر سکیڑتا ہے۔ خدا اپنے اظہار کے لیے کمال کو پسند کرتا ہے، نہ کہ بے کمالی
کو۔ جہاں کمال غیر موجود ہو، وہاں نہ تو کلیت ہوتی ہے، اور نہ مرکزیت۔ ایک
بُرا آدمی اپنی شخصیت کے ایک جزو سے زیادہ نہیں

**دنیا کے بارے میں پہلا اندازِ فکر:** دنیا کے بارے میں تین مذہبی
فکر ممکن ہیں۔ پہلا جو درجۂ انسانیت سے کمتر ہے لیکن با ایں ہمہ عینِ انسانیت
ہے، یہ ہے، کہ محسوس مظاہرِ فطرت ٹھوس حقیقتیں ہیں، اور آدمی کو اپنی
کامل توجہ، بلا استثنا ان پر مبذول کر دینا چاہیے۔ یہ اندازِ فکر خدا کی ظاہریت
و باطنیت، اور نیز اس سے کہ باطنیت کے بغیر ظاہریت کا کوئی مفہوم

نہیں ہے، انکار کے مترادف ہوگا۔ علاوہ ازیں الاولیت سے جس نے
ہمیں پیدا کیا، اور الآخریت سے جس کا مفہوم یہ ہے کہ وہ زندگی کے
سفر کے اختتام پر ہمارا منتظر ہے، انکار لازم آئے گا، اور اول الذکر
کا آخر الذکر سے تعلق پیدا کیے بغیر کوئی مطلب نہیں نکلے گا۔

**دوسرا انداز فکر:** دوسرا ممکن انداز فکر جس میں باقی زاویہ ہائے نگاہ
سے انکار کرنا ہوگا، یہ ہے کہ اس پاپ اور گناہ کی دنیا کے وجود سے انکار
کر دیں اس کا مطلب یہ ہوگا کہ حسن وجمال کی جگہ نفرت انگیزی، اور مسرت
کی جگہ عدم استحکام، فریب، غلاظت اور مصائب کا مشاہدہ کریں۔ اس
زاویہ نگاہ کو اپنانے سے، بظاہر سے انکار کرنا پڑے گا اور تسلیم کرنا
پڑے گا کہ دنیا خدا کے علاوہ کچھ اور چیز ہے۔

**تیسرا انداز فکر:** تیسرے ممکن انداز فکر کا مدار منطقی بعد الطبیعاتی
شفافیت پر ہے۔ یہ گویا دنیا کو اس کی خدائی خارجیت میں مشاہدہ کرنا
ہے۔ جس کا مفہوم یہ ہے کہ یہ خارجیت اپنی متقابل داخلیت کا
عمل ہے۔ یہ طرز فکر بے واسطہ ظاہری شکل حقیقت (جوہر) تک
ما سبق انداز فکر (یعنی کوئی مظہر خدا نہیں، اور ہر مظہر کا ایک ایسا
پہلو ہے، جو اس خارجیت سے جو داخلیت سے علیحدہ کی گئی ہے،
انتساب کرتی ہے) سے چشم پوشی کیے بغیر رسائی حاصل
کر لیتا ہے۔ ایک خدا رسیدہ انسان کو ہر جگہ خدا کی

---

[1] ممکن ترک دنیا کا دارومدار صرف اس زاویہ نگاہ پر منحصر نہیں ممکن ہے کہ اس کا
مقصد مادیت اور توہمات پر جس حیثیت سے غور کریں پر انحصار کا انکار ہو۔

تجلی نظر آتی ہے۔ لیکن وہ کسی حالت میں بھی اس خدائی قانون سے جو اس پر لاگو ہے، انحراف نہیں کرتا۔

**ناجائز جنسی روابط اور گیان دھیان:** چونکہ ہمارے اکثر معاصر اس خیال کے سخت مخالف ہیں، کہ جسمانی گناہ (ناجائز جنسی تعلق جو ان کی نگاہ میں قطعاً گناہ نہیں) انسان کو مذہبی زاویۂ نگاہ سے مردود بنا دیتا ہے۔ ہمیں اس مسئلے پر مندرجہ بالا عقیدے کی روشنی میں گفتگو کرنا چاہیے۔ جنسیت کا تعلق الظاہر سے ہے، اور جسمانی لذت فی الحقیقت براہ راست انسان کی اپنی کارگزاری ہونے کی بجائے ظاہریت کا کرشمہ ہے، جو نہ تو صفت تخلیق کی مالک ہے، اور نہ جنسی لذت کی استعداد اس کے بس میں ہے۔ کیونکہ انسان بنی نوع کے پھیلاؤ کے سلسلے میں قدرت کے منشا کا آلۂ کار ہے، نیز جنسی جذبات کا مقصد بنی نوع کا تحفظ اور انسانوں کی تعداد کو بڑھانا ہے۔ لیکن اس کا ایک مقصد خدائی تخلیق کا ہنر ان میں ودیعت ہونے کی بنا پر نیز [illegible] کی مابعد الطبیعیاتی شفافیت کی بنا پر گیان دھیان میں مستغرق بھی ہے۔

**جنت اور جہنم:** ایک اور لحاظ سے یہ کہنا بھی درست ہے، کہ انسان میں [illegible] نہیں پائی جاتی۔ کیونکہ ہم خدا کی شکل پر بنائے گئے ہیں۔ جنسی لذت [illegible] کی بنا پر انسان میں ایک خدائی صفت کا ظہور ہوتا ہے، اور خدائی صفت کا کچھ حصہ انسان میں منتقل ہوتا ہے [illegible] سے جنسی لذت اور گیان دھیان [illegible] ایک طرح کی [illegible] ہے جو آدمی کو وجودی تسلسل کے پیش نظر جہنم کی [illegible] میں گرا دیتی ہے۔ نیز یہ بھی کہا جا سکتا ہے، کہ انسان صفت میں

خدا نہیں بن سکتا۔ (یعنی خدا تک رسائی حاصل نہیں کر سکتا) انسان کو سمجھنے کے لیے اس کے وجودی نقش کو سمجھنا ضروری ہے۔ اس سے ہم جان سکتے ہیں۔ کہ ہم لازماً جنت یا جہنم کے مستحق ہیں۔

**گیان دھیان کا مقام:** اس گیانی دھیانی عنصر کو، اس چوکھٹے میں جسے ایک متبرک مذہبی آئین تجویز کرتا یا جائز قرار دیتا ہے، اپنا مقام ضرور تلاش کرنا چاہیے، اسی لیے وہ آئینی طور پر ایک روایتی معاشرتی توازن سسٹم سے مصالحت نہیں کر سکتا۔ بلاشبہ اخذ میں اختلاف ہو سکتا ہے۔ لیکن خدائی منشا تمام روئے زمین پر ایک سا رہے گا۔ اور انسانی معاشرے کا بہترین مفاد اسی سے وابستہ ہے۔

**قدرت کے کرشمے اور خدا تک رسائی:** اور اگر کوئی شخص خدائے الاول کا تصور قائم کرنا چاہے، کیونکہ وہ آنکھ کی رسائی سے باہر ہے، بلکہ کم از کم اس کی قلمرو تک پہنچنے کی کوشش کرے، وہ دنیوی بہشت کے سرچشموں تک پہنچے گا؛ اور چمکتے ہوئے خدائی جوہر میں، جس نے ابھی تک مادی شکل اختیار نہیں کی، زندگی اور شعور کے لاتعداد نمونے (مخلوق) ظہور پذیر ہوتے دیکھ سکے گا۔ اسی طرح اگر کوئی شخص موجودہ حالات میں الآخر کی آمد کا دھندلا سا عکس قائم کرنا چاہے، تو وہ مادے کے بٹنے، بے پناہ شکست و ریخت اور زندگی کے جزر کا جو خدا کی آمد کا پیش خیمہ ہوگا پیش بینی کر سکے گا، نیز وہ قبل از وقت صورِ اسرافیل کی آواز اور اس دنیا کے (جس کا ہمیں تجربہ ہے) ٹوٹنے پھوٹنے اور قلبِ ماہیت کا تماشا بھی دیکھ سکے گا۔

**عظمت الٰہی کے مظاہر اور الظاہر:** برخلاف اس کے الظاہر

ہمارے قریب ترین ماحول میں ممکن ہے، کیونکہ ہم خدا کی عظمت کو بے داغ مظاہر فطرت میں، جو ہمارا احاطہ کیے ہوئے ہیں، اور جہاں ہم زندگی بسر کرتے ہیں، نیز آسمانوں کی وسعت میں پہاڑوں کی ہیبت میں، سمندر کی گہرائیوں اور اس کے نغمہ فانی سرود میں دیکھ سکتے ہیں، اسی طرح ہم الظاہر کو مقدس آرٹ کی شان و شوکت اور اشاریت میں ملاحظہ کر سکتے ہیں۔

جہاں تک الباطن کا تعلق ہے، وہ اگر بالکل قریب ہے، تو حد درجہ دور بھی ہے وہ ہمارے اندر موجود ہے۔ لیکن یہ کہنے کی ضرورت نہیں، کہ وہ ایسے تصور کی وہ کا ودیعت ہے جو اس پست دنیا کی ضروریات سے عہدہ برآ ہونے کے لیے ہمیں عطا ہوا ہے۔

**الباطن کا ادراک:** ہمیں صداقت کے تجربے، مافوق الفطرت نفس فطری فراست کے معجزے، نیز خیر اور حسن وجمال کے مختلف مظاہر میں خدائے الباطن کا احساس ہوتا ہے۔ بلکہ اس کی حیثیت پیش اندیشگی سے غیر محدود طور پر کچھ زیادہ ہی ہوتی ہے۔ کیونکہ خدا اپنی ہمہ جائی کی وجہ سے ہمارے دل کے مرکز اور اسرار میں نفوذ کر جاتا ہے، اور خدائی ذات جب چاہتی ہے، علیحدگی کے حجاب کو جلا کر رکھ دیتی ہے،

**عامی اور عارف باللہ:** ایک حیوان کے لیے صرف خدائے الظاہر ہی اس کا خدا ہے، اور ایک ... مسلمان کے لیے صرف الباطن اس کا معبود ہے، لیکن ایک عارف باللہ کے لیے ہر دو صفات خدا ہیں اور بااین ہمہ نہیں بھی۔ یعنی یہ دو صفاتی نام، جو ایک ضروری اجتماع ضدین کی نمائندگی کرتے ہیں، لازمی طور پر انہیں ایک بہترین مرکب یعنی بنیادی عنصر کے ذاتی اتحاد میں سمو دینا چاہیے الباطن کا ذکر کر کے خدا کو

اعتباری طور پر ظاہر کے روبرو ہوتا ہے۔ اور خدا الباطن ہونے کے لحاظ سے علیحدہ ہے، لیکن خدا وہ ہے، جو بذاتہ اور فی ذاتہ خدا ہے۔ نہ کسی ایسی چیز کے اعتبار سے، جو اس کی ذات سے علیحدہ ہے، خدا اشیا کے درجۂ حقیقت کے مطابق، جسے انسانی شعور[1] باذن اللہ دریافت کرتا ہے، یا تو ہر رنگ میں موجود ہے، اور یا کسی میں بھی نہیں ہے۔

خدا علیم و البصیر ہے: چونکہ قرآن حکیم کی وہ آیت، جس میں ان چار اسمائے حسنیٰ کا ذکر ہے، اس جملے پر ختم ہوتی ہے، کہ خدا کو بلا شبہ تمام اشیا کا علم ہے، اور کسی ایسی غلط تشریح کو، جس سے کہ خدا کی عظیم ذات کو کسی حالت یا ایسے جوہر کہا جائے، جو بیگانۂ شعور ہو، خارج از امکان قرار دیا ہے، خدا، خواہ اس پر ہم اس کی جبلت کے رو سے غور کریں یا اس کی ماورائیت کے لحاظ سے، یا اسی طرح کے کسی اور پہلو سے، جب اس کا اپنے ظہور یا مخلوق سے مقابلہ کیا جائے گا، تو وہ کسی حالت میں ان سے ذرا بھر بھی کم نہیں ہو سکتا۔ تمام اشیا کا اولین سبب ہونے کی بنا پر وہ ہر قابلِ تصور کمال (شعور اور عمل سمیت) پر حاوی ہے، اور اس کے اِن کمالات اور کمالِ وحدت و یکتائی میں باہم تضاد کا کوئی امکان نہیں۔ اور تمام امکانات کے نمونے اس کے لامحدود جوہر میں موجود ہیں، اور یہی مطلب ہے اس آیت کا جو مذکورہ بالا آیت سے پیشتر مذکور ہے "وہی

---

[1] کیونکہ عقل خواہ وہ صرف وجود باری ہی نہیں، بلکہ خدا کی حقیقت یا اس کی عظیم ذات کی کنہ تک کیوں نہ پہنچ جائے، وجود باری بغیر، جو شخصی خدا ہے، کچھ نہیں کر سکتی۔

آسمانوں اور زمین کا مالک ہے۔ یہ دونوں دنیائیں الظاہر اور باطن نیز الاول اور الآخر کی نمائندگی کرتی ہیں؛ اور اسے تمام اشیاء پر تصرف حاصل ہے۔

**صفاتِ الٰہی میں تضاد نہیں:** خدا ایک ہے، لیکن چونکہ الظاہر اور الباطن کا تضاد نہ تو مستقل ہے ورنہ ابدی (تمام قابلِ فہم تضادات کی طرح)، الباطن کا سورج لازماً الظاہر کے میدان میں طلوع ہوگا۔ خدا آئے گا، اور یہ اتنا یقینی امر ہے، جتنا کہ ہماری پیدائش یا موت۔ یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ آخرکار الظاہر، الباطن کی طرف لوٹ آئے گا[1]۔ اس تناظر اور رمز کے مطابق الباطن، الآخر سے منطبق ہے، تا آنکہ تمام امتیازاتِ شکل و صورت اور نظر آنے والے نگاہ کے ماورا وجہ اللہ کے بغیر اور کچھ باقی نہیں رہتا[2]۔

---

[1] اشیاء پر غور کرنے کا یہ دوسرا طریقہ پہلے کے مقابلے میں زیادہ مبنی برحقیقت ہے۔ لیکن اس بنا پر پہلا طریق کار کسی حالت میں بھی دنیا کے ٹھوس انجام کی صورتِ حال سے کچھ کم مطابقت نہیں رکھتا۔

[2] وجہ اللہ سے مراد ذاتِ باری ہے۔ اس منزل پر، جو حقیقتاً منزل نہیں کہی جا سکتی، الظاہر کی گنجائش نہیں۔

# عبد اور اتحاد

**خدا سے قرب کا مفہوم:** امام ابو الحسن الشاذلی کا قول ہے، کہ بندہ جتنا خدا سے قریب تر ہونے کی خواہش کرتا ہے، اتنا ہی وہ اس سے دور تر ہوتا جاتا ہے۔ ... بادی النظر میں یہ قول حیران کن معلوم ہوتا ہے، کیونکہ اس کا قائل ایسا شخص ہے جو اسلام میں روحانی علوم کی ترویج کا زبردست حامی تھا۔ لیکن جب ہم یہ سمجھ لیں، کہ اس سے مراد عقل نہیں، بلکہ انا ہے، تو حقیقت واضح ہو جاتی ہے۔ بلاشبہ بندہ اپنی حقیقت کو نہیں بدل سکتا۔ اسی لیے وہ رب نہیں بن سکتا خدا اور بندے کا تضاد فطرتاً ناقابلِ تحویل ہے۔ انسان بلکہ تمام مخلوق کی فطرت (ایک خاص مفہوم کے رو سے) خدا کی مداخلت کی معقول وجہ ہے۔ چونکہ عبد اس حیثیت میں عبد ہی رہے گا، اس لیے وہ کبھی خدا نہیں بن سکتا[۱] لیکن انسان میں کوئی ایسی خوبی ہے۔ جس کی بنا پر وہ خدا کے فضل و کرم سے عبد اور رب یا خالق اور مخلوق کے محور سے بڑھ جاتا ہے۔ اور ذاتِ مطلق

---

۱۔ اگر ہمیں کہیں ایسے فقرات پڑھنے کا اتفاق ہو، تو وہاں لفظی معنی مراد نہیں ہوتے، بلکہ ان میں ایہام پایا جاتا ہے جب سینٹ ایرنیس (St. Irenaeus) خدا ہونے کا دعوی کرتا ہے، تو گویا وہ خدائی جوہر کو سمجھتا ہے۔ یا وہ عقلی طور پر اپنے آپ کو اس تضاد سے علیحدہ کر لیتا ہے۔ اور بلاشبہ وہ اسے خدا سے حقیقی یا بالواسطہ اتحاد شمار کرتا ہے۔ گویا یہ اس عظیم اتحاد میں کم از کم اس مطلوبہ ناظر کے رو سے ایک طرح کی شراکت ہے۔

تک رسائی حاصل کر لیتا ہے۔ ذاتِ مطلق اس بنا پر کہ وہ عبد اور رب کے
محور اور ہر طرح کے تضاد سے بری ہے، یہیں خدا ہے، جب کہ خدا ایک
خاص طریقے سے بندے کی فراست اور قربت ازلی کا موضوع ہے۔
مگر اس کے برعکس ذاتِ مطلق کی کوئی تکمیل کنندہ تنقیض نہیں۔ یہ جز و علی
یا اپنا مفعول ہے، جو بے مثل یا غیر متناہی، اور ایک خاص متنوع اعتبار اضافت
کی سطح پر بے حد و حساب بھی ہے۔ مایا جو منتشر ہو کر عامل اور معمول ہر
دو کو کئی حصوں میں بانٹ دیتی ہے، ذات کی تنقیض نہیں۔ بلکہ وہ اس
کا ظہور یا سیمیائی شکل میں امتداد ہے۔ اور یہ طریقہ ذاتِ باری کی فطرت
سے شروع ہوتا ہے۔ جس میں اس کی لامحدودیت کی وجہ سے ایک
غیر حقیقی حقیقت یا ایک معدوم، موجود کے امکان کا اشارہ ملتا ہے،
ذاتِ باری عدم محض پر منعکس ہوتی ہے، اور اسے اپنی واقعیت اگر
کوئی عارضی طور پر کم و بیش ایسے متضاد انداز میں گفتگو کرنا پسند کرے)
جو ہستی، فراست، زندگی یا سعادت[1] کا مجموعہ ہے، عطا کر دیتی ہے۔

**اتحاد کا طریقہ:** اتحاد کا طریقہ کسی صورت میں بھی اس پر دلالت نہیں
کرتا، کہ عبد بہ حیثیت عبد کے رب سے اس کی اسی حیثیت میں اتحاد

---

[1] یہ ویدک دھرم کے عناصر ثلاثہ ہیں ست (وجود) چت (معرفت) اور آنند (زندگی)
اور یہاں وجود سے ہماری مراد وہ وجودی عنصر ہے، جو ایشور کا مترادف ہے، نہ کہ
ست کا۔ بلکہ وہ ماقبل الوجود حقیقت ہو نقطہ علم کی معروف مقابل ہے، جن کے
لیے صوفی علم یا شہود کا لفظ استعمال کرتا ہے جو ویدک کے ساکشین (SAKSHIN)
کا مترادف ہے، نیز وہ ست کے لیے وجود کا، اور آنند کیلئے حیات کا لفظ استعمال کرتے

قائم کر لیتا ہے۔ یا یہ کہ جب خدا سے عینیت پیدا کرکے، اپنے آپ کو فنا کر دیتا ہے۔ اس سے یہ بات واضح ہوتی ہے، کہ وہ عنصر جو انسان میں، اس کی خارجی انفرادیت سے ماوراء پہلے سے بالقوۃ، بلکہ فی الواقع خدائی جوہر ہے، یعنی عقلِ مجرد، عامل اور معمول کی تکمیل کری سے علیحدہ ہو کر، اپنے ماورائی وجود میں رہنے لگتا ہے، اور جو خدائی ذات کے علاوہ اور کچھ نہیں۔ اس سوال کے جواب میں، کہ خدائی ذات انسانی عقل کی معمول ہے۔ اور اس بنا پر اسے عامل معمول کی تقطیب میں موزوں حیثیت حاصل ہے۔ کہا جا سکتا ہے، کہ یہ صرف ذات کا تصور ہے، جو انسانی عقل کا معمول ہے۔ اور اس تصور کے وجود سے واضح طور پر یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ انسان کے دل میں پہلے سے کوئی ایسی چیز موجود ہے، جو ذات باری سے غیر نہیں۔ اور اسی مخفی پر اسرار اندرونی تعلق کی وجہ سے ہم اس پر بطور موضوع غور کر سکتے ہیں۔ اگر یہ عنصر ہماری فطرت میں نہ پایا جاتا، تو ہمارے مرکزِ وجود کو عبد و رب کی تقطیب سے بچ نکلنا ممکن نہ ہوتا۔

**ذات باری اور عقل**: توحید پرست مذاہب، بھگتی تحریک کی طرح، حقیقتاً مضبوط طور پر اس تقطیب سے وابستہ ہیں، اس لیے وہ اس سے سبقت نہیں لے جا سکتے۔ اس بنا پر عقل کی حیثیت ہمیشہ ایک خدمت گزار کی سی رہے گی۔ اسی لیے مجموعی طور پر اس کی فلسفیانہ

---

لہ خدا نے انسان کو مٹی سے پیدا کیا، اور پھر اس کی ناک میں روح پھونکی، : انجیل، باب پیدائش۔

زبان مشرق و مغرب میں مختلف نہ ہوگی۔ عیسائیت کی فضا میں ذات باری کا تصور صرف مخبو سوفی کے ہو کہتے ہیں ممکن ہے، یعنی یہ عقل کا عنصر ہے، جو تقطیب کی نظر سے اس کے ظہور اور آخرالذکر کی فوقیت کو ظاہر کرتا ہے۔ جہاں تک مسلمانوں کا تعلق ہے، وہ یہ نہیں کہتے اگر عقل غیر مخلوق ہے، بلکہ وہ کہتے ہیں۔ کہ خدائی عقل انسانی عقل پر غلبہ پا لیتی ہے، یا اس کی جگہ لے لیتی ہے۔ اور مابعدالطبعیاتی طور پر اس کا یہی مطلب ہے۔ اور یہ تشریح اس حدیث قدسی کے عین مطابق ہے، جس میں مذکور ہے "میں اس کے کان بن جاؤں گا، جن سے وہ سنے گا، اور آنکھیں بن جاؤں گا، جن سے وہ دیکھے گا۔"[1]

**خدا اور ہستی خدا:** مذکورہ بالا بحث سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے، کہ خدا اور ذات (خدا) دو چیزیں نہیں۔ کیونکہ خدا ایک ہے جب ہم ذات کا ذکر کرتے ہیں، تو عبد اور رب کی گنجائش نہیں رہتی۔ کیونکہ اس کے بغیر اور کسی چیز کا وجود نہیں اور جس کی ممکن صورتیں دو ہی ہیں۔ عبد اور رب (یا ایک خاص زاویہ نگاہ سے جو نام بھی تجویز کر لیا جائے)

---

[1] حضرت ابوالحسن خرقانی کا قول ہے "اگلی دنیا میں انسان خدا کو خدائی آنکھوں سے دیکھے گا۔" نیز یہ بھی ان کا قول ہے "میرا جسم ہے، نہ زبان نہ دل، مگر اللہ، اور صرف اللہ ہی میرے اندر ہے۔" ہم یہاں حضرت بایزید بسطامی کے قول کا حوالہ دیتے ہیں، "ما و تو دوئی کو جنم دیتا ہے، اور دوئی فریب نظر ہے، اور صرف وحدت (توحید) ہی حق ہے۔ جب انانیت ختم ہو جاتی ہے، تو خدا میرے اندر اپنی ذات کا آئینہ بن جاتا ہے۔"

جب ہم رب کا نام لیتے ہیں، تو نہ وہاں ذات کا وجود ہوتا ہے، اور نہ رب کے علاوہ کسی اور ہستی کا۔ کیونکہ ذات، رب العالمین کا جوہر ہے۔ اور صفات باری کا تعلق انسان سے ہے، لیکن ذات باری کا نہیں۔

انسان اور خدا: اس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے، کہ انسان خدا سے مخاطب ہو سکتا ہے۔ لیکن اس تک رسائی حاصل نہیں کر سکتا۔ نیز وہ خدا کے جوہر بالذات تک پہنچ سکتا ہے، لیکن گفتگو نہیں کر سکتا۔ جہاں تک ذات باری کا تعلق ہے، نہ اس کی نقیض ہے، اور نہ کوئی اس سے مخاطب ہو سکتا ہے۔ ہم اس امر کا اعادہ کیے بغیر نہیں رہ سکتے، کہ جوہر خداوندی بالذات، خالق۔ مخلوق یا بنیادی عنصر اور ظہور کے محور سے بالکل علیحدہ ہے۔ اگرچہ اس اعتبار سے وہ خالق کے اندر موجود ہوتا ہے، لیکن اس حالت میں اس کا ہم سے بہ حیثیت عبد یا مخلوق کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ اور ہم اسے اس تقطیب کی سطح پر حاصل نہیں کر سکتے یعنی اگر ہم اسے سمجھنے کے امکان کو مستثنیٰ قرار دیں۔ حالانکہ یہ وہ امکان ہے، جو رب نے ہمیں ہماری عقل کی عالمگیر فطرت اور نیز اس کی آفاقیت نے عطا کیا ہے۔ بالفاظ دیگر مطلب یہ ہے، کہ اگر ہم ذات باری تک مذکورہ بالا تقطیب کے بغیر رسائی حاصل کر لیتے ہیں، تو اس کا انحصار صرف اور صرف خدا کے ارادے اور توفیق پر ہوگا۔ ہم ذات باری تک اس کی مرضی کے خلاف، اور عبد اور رب کے تعلق کے بغیر رسائی حاصل نہیں کر سکتے۔ ان خیالات کو یوں بھی ادا کیا جا سکتا ہے، کہ اگرچہ اس اتحادی حصول کا موضوع فوق الوجودی جوہر ہے، نہ کہ خدا، لیکن یہ خدا کی مہربانی کے بغیر وقوع پذیر نہیں ہو سکتا۔ اور اگرچہ اس

اتحاد کا موضوع عقلِ فوق الذات ہے، نہ کہ عبد، لیکن یہ عبد کی شرکت کے بغیر متحقق نہیں ہو سکتا۔[1]

**فنا فی اللہ:** انا جو ایک حادثہ ہے، جوہر ذات میں فنا ہو جاتا ہے، یا خود ہستی مطلق بن جاتا ہے۔ اس کا طریقہ یہ ہے، کہ فرد اپنی عقل کو جوہر ذات میں، جو وجود مجرد، عقلِ مطلق اور سعادتِ مطلق کا مجموعہ ہے، مدغم کر دیتا ہے

**خدا تک رسائی کا طریقہ:** سچ پوچھیے، تو ذاتِ باری تک رسائی کا موضوع، خود ذات ہے۔ یعنی عبد کا جوہر، خدائی جوہر سے، ایک کائناتی تکوینی، چکر کے ذریعے، خدائی تنفس کے اثر سے پھر مل جاتا ہے۔ اسی مفہوم کو سامنے رکھ کر کہتے ہیں، کہ صوفی کو پیدا نہیں کیا جاتا۔ اور نیز یہ کہ عملِ اتحاد (وحدت)، ایک پیغام ہے از جانبِ خدا بنام خدا۔[2] خدائی جوہر یا ذات تک رسائی کا عمل، خود انسان کے نقطۂ آغاز سے، اتنا متاثر نہیں ہوتا، جتنا کہ آخر الذکر کی معرفت۔ اس کا اثر عبد کی معرفت خدا سے خدا تک ہوتا ہے۔ اور یہ ممکن ہے، کیونکہ ذاتِ باری کے تناظر میں (جس

---

[1] حضرت بایزید بسطامی کا قول ہے، کہ ذاتِ باری کا علم تلاش سے ممکن نہیں لیکن جو تلاش کرتے ہیں، صرف وہی اس منزل تک رسائی حاصل کر سکتے ہیں۔

[2] حضرت ذوالنون مصری کا قول ہے۔ سچا علم سچائی کی معرفت، سچائی کا علم ہے جس طرح ہم سورج کو خود سورج کے ذریعے سے جانتے ہیں۔ سچا عارف بنفسہ زندہ نہیں ہوتا، بلکہ جو سینۂ خدا، برائے خدا، علم کی انتہا یہ ہے، کہ آدمی پھر پھرا کر نقطۂ آغاز پر پہنچ جاتا ہے۔ بایزید کا قول ہے۔ جو شخص خدا کو خدا کی معرفت جانتا ہے، وہ عین فانی ہو جاتا ہے۔

کی کوئی تنقیض نہیں) اور جس سے ماہ کی حیثیت ایک مصدر یا نزول کی سی ہے) انسان خود ذات مطلق کا ظہور ہے، نہ کہ تنقیض۔ جو ایک مائل بہ تفریق دھرے پر قائم ہے۔ ابوبکر الصیدلانی کا قول ہے، کہ خدا سے انسان تک بہتیرے راستے ہیں، لیکن انسان سے خدا تک کوئی راستہ نہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ نہ تو انسان خدا تک رسائی حاصل کر سکتا ہے، اور نہ اس تک رسائی حاصل کرنا اس کے بس میں ہے[۱]۔ اس کے برعکس بوبکر شبلی کا قول ہے، اور وہ وثوق سے کہتے ہیں، کہ جوہر باری کے حصول کا نقطۂ آغاز تو ہے، جس سے آدمی لطف اندوز ہوتا ہے، لیکن اس کا انجام نہیں۔ ایک طرف تو اس کا اشارہ خدا کی رحمت کی اس یورش کی طرف ہے، جس کا بندے کو تجربہ ہوتا ہے، اور اس خدائی جوہر کی طرف بھی جو بذاتِ خود غیر متناہی ہے۔ اور اس بنا پر عبد کے ابتدائی اور جزوی تجربے میں کوئی قدرِ مشترک نہیں پائی جاتی[۲]۔

---

[۱] جنید بغدادی کا قول ہے، کہ صوفی وہ ہے، جو ذاتی صفات کو چھوڑ کر خدا سے جا ملتا ہے۔

[۲] بایزید بسطامی کا قول ہے، کہ عارف کو خدا کی معرفت سے، عالم میں خدا ہی ملتا ہے۔ جو شخص ذاتِ باری میں داخل ہوتا ہے، اسے ہر چیز کی حقیقت معلوم ہو جاتی ہے، وہ بالآخر وہ حق بن جاتا ہے، اور مقامِ تعجب نہیں، کہ اس کے بعد وہ اپنی ذات پر غور کرتا ہے اور تمام وہ اشیا جو خدا سے علیحدہ خارج میں پائی جاتی ہیں، انہیں وہ اپنی ذات میں موجود پاتا ہے۔ شنکر چاریہ کہتا ہے، کہ جس جوگی کی عقل مکمل ہو جاتی ہے وہ محسوس کرتا ہے، کہ تمام اشیا اس کی ذات میں موجود ہیں، اور عرفان کی آنکھ سے ہر چیز آتما دکھائی دیتی ہے۔

**مایا اور آتما:** یہ بیان کیا جا چکا ہے کہ ذات کے زاویۂ نگاہ سے بنیادی
عنصر، اور اس کے ظہور کے درمیان کوئی تقابل نہیں، کیونکہ ذات مطلق
کے سوا، جو خود ہی اپنی عامل اور خود ہی معمول ہے، اور کسی چیز کا وجود
ہے ہی نہیں۔ لیکن یہاں یہ سوال پوچھا جا سکتا ہے، کہ اس دنیا کا جسے
ہم دیکھنے پر مجبور ہیں، کیا بنے گا؟ اس سوال کا جواب کسی حد تک
پیشتر دیا جا چکا ہے۔ لیکن اس معترضہ کے سوال کی مزید وضاحت
غالباً مفید رہے گی۔ دنیا مایا کی شکل میں آتما (ذات مطلق) ہے۔ مزید
برآں یہ کہنا درست نہیں، کہ یہ اس حد تک مایا ہے، جس حد تک
وہ آتما سے مختلف ہے، ورنہ لفظی فرق کا وجود نہ ہوتا۔ لیکن مایا ہونے
کی حیثیت سے وہ واضح اور نازک طور پر آتما بھی ہے، جس طرح کہ
برف پانی ہے، یا پانی کے بغیر اور کوئی چیز نہیں۔ ذات مطلق میں
بلا واسطہ یا مطلق حیثیت میں، مایا کا (سوائے لا تناہیت کے
ابعاد کے، جس کا پہلے تذکرہ دیا جا چکا ہے، اور جس سے مایا
بالواسطہ طور پر ظہور پذیر ہوتی ہے) اور کہیں وجود نہیں۔ لیکن ایک
درجے پر آ کر انداز کبھی ذات کے سوا اور کچھ نہیں۔ یہ عجب نہیں کیونکہ
تقلیب پر فوقیت حاصل ہو چکی ہے۔ مایا، عدم کی طرف ذات کی گونج ہے۔ مایا
ذات کی صداؤں کا مجموعہ ہے۔ غیر محدود مطلق یعنی شعور کے زیر اثر ذات میں،

---

۵ یہی خیال ... میں یوں بیان ہوا ہے، کہ ... مترادف ہیں۔
غیر موجود ہے۔ لیکن عدم کی سمت غیر موجود نہیں، اور ما بعد الطبیعیاتی
اس خیال کو بنیادی حیثیت حاصل ہے۔

اسی طرح لاانتہا اشیا، وجود کے زیرِ اثر ذاتِ مطلق کہلائینگی۔ ان کے دو طرفہ تعلقات، یا ان کی عام زندگی، پیکرِ ظہور میں روحانی مسرت کی تشکیل کرتی ہے۔ جس کے اجزائے ترکیبی وسعت مسرت اندوزی یا حرکت پر مشتمل ہیں۔

**عبد اور رب:** عبد اور رب کے تناظر میں، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں، خدائی جوہر ایک یہ وجودی بنیادی عنصر میں پایا جاتا ہے۔ اور یہی اس کی غیر محدود[۵۰] عظمت و جلال کا باعث ہے۔ لیکن یہ اسرارِ قدرت کا ایک عظیم راز ہے، جس کا ہم سے کوئی تعلق نہیں۔ مافوق الفطرت علوم میں مختلف زاویہ ہائے نگاہ کی وضاحت کی خاطر، اس عدم تسلسل یا تفریق کے تناظر کو ایک متحد، مرکز یا کثیر الاضلاع[۵۱] داگرہ سے قابلِ ترجیح گردانا جائے سسٹم کے ذریعے سے پیش کیا جا سکتا ہے۔ جنہیں مرکز کے کثیر التعداد منفرد نمونے کہنا چاہیے۔ ہم نے دیکھا ہے کہ ذاتِ مطلق کے تناظر میں ہر چیز خدائی جوہر ہے، اور اگر ہم اس سطح پر کوئی امتیاز قائم کرنا چاہیں، جیسا کہ ہمارا وجود ہمیں ایسا کرنے پر مجبور کرتا ہے، تو یہ امتیاز خدائی جوہر میں اس حیثیت سے کہ وہ خدائی جوہر ہے اور اس حیثیت سے کہ وہ مجھ میں یا دنیا میں پایا جاتا ہے، قائم کرنا پڑیگا۔[۵۲]

---

[۵۰] شخصی خدا اسے فی الحقیقت، خدائی جوہر کی تمثیل مردت۔

[۵۱] اس صورت میں دنیا، عدمِ مغیر کے بعد دیا جزائے ترکیبی پر نہ کہ ان کے وجود پر غور کیا جائیگا۔

[۵۲] وحدت وجود کا تما ادرما یا کی حقیقت کو عبد اور رب کی ترتیب سے متعارف کرنے کی غلطی ہے یا اس تقلیب سے جس سطح پر وہ حقیقی ہے، انکار کے مترادف ہے۔

یہ تناظر ہے تسلسل، ہم جنسیت یا محیط کل ہونے کا کہ صلیب، منارہ اور
مینار کی شکلیں جس کی نمایندگی کرتی ہیں۔ ان اشکال میں محیط مرکز سے
مربوط ہوتا ہے، (یا اگر کوئی ایسا کہنا چاہے) تو کہہ سکتا ہے، کہ ساری
شکل ہی ایک توسیع یا آخر اندکر کا نمونہ ہے۔ حالانکہ غیر منقسم اجزا والی
اشکال میں عملاً مرکز کا وجود ہی نہیں ہوتا۔ کیونکہ اس کی کوئی حد نہیں۔

**اتحاد کی حیثیت**: جہاں تک ہماری روحانی قطعیت کا تعلق ہے، ان
ایجابی قضایا کا ماحصل کیا ہوگا؟ صرف یہ، کہ اگر ہم کائنات پر علیحدگی کے
واسطے سے، خالق و مخلوق کے محور کے رو سے غور کریں تو کسی قسم کے
اتحاد کی گنجائش نہیں، سوائے اس کے کہ ہم اسے ایسا خداداد اتحاد
قرار دیں، جو ہماری دوئی کے تحفظ یا بقا کا خیال رکھتا ہے۔ لیکن اگر ہم
دنیا پر جوہر یا اتحاد حقیقت کی حیثیت سے غور کریں، یعنی ذات مطلق کی
عدم تقسیم اور ہم جنسیت کے لحاظ سے، تو اس صورت میں اتحاد کی گنجائش
ہے، کیونکہ [illegible] ایک سیمیائی [illegible] ہے
[illegible] لیکن یہ ایک منفی اور عارضی [illegible]
[illegible] خلیت کی حدود میں [illegible]
[illegible] طریقہ پر وجودی زاویہ نگاہ
[illegible]

**جنت اور روحانی تقاضے:** چونکہ جنت میں مکمل روحانی مسرت کا پورا پورا بندوبست ہے، اس لیے سوال پیدا ہوتا ہے کہ پھر کیوں کوئی شخص اس سے زیادہ کی یا کسی اور چیز کی تمنا کرے گا یعنی روح ایک ایسی چیز کے حصول کی جو مخلوق سے ماورا ہو اور انفرادی حادثے کو پھر آفاقی جوہر سے جوڑ دے۔ اس سوال کے جواب میں جو عیسائی صوفیوں میں حق بجانب ہے، یہ کہنا بے جا نہ ہو گا کہ یہاں سوال ایک چیز کے انتخاب اور دوسری کے مسترد کرنے کا نہیں بلکہ مقصد یہ ہے کہ ہم اپنے روحانی تقاضوں کو خدا کے منشا کے مطابق پورا کریں، اور یا بالفاظ دیگر ہم توفیق الٰہی کی اس طرح سے پیروی کریں جس طرح سے ہم اس سے متاثر ہوتے ہیں۔ ایک سچا خادم نہایت مجبوراً ان نتائج کو جہاں تک اس کی عقل کی رسائی ہو سکتی ہے، قبول کر لیتا ہے۔ یعنی جو کچھ اس کے روحانی مزاج میں ابدی نور پر خدا کی مہربانی سے سمویا گیا ہے، اس کی پیروی کرتا ہے۔ اور انسان بہ حیثیت عبد ہونے کے جو کچھ اسے خدا سے ملتا ہے، قبول کر لیتا ہے۔ یہ درست ہے کہ صوفیہ نے اپنی تحریروں میں بہشت کو قید خانے سے تشبیہ دی ہے[1] اور تخلیق کی ماوریت کو واضح کرنے کے لیے اسی نوع کے استعاروں سے کام لیا ہے، لیکن وہ اس اتحاد کو خدائی

---

[1] حضرت رابعہ کا قول ہے کہ صرف بہشت کی زینت ہے لیکن بہشت ان کے لیے بہشت زینت ہے نیز جو شخص خدا سے محبت کرتا ہے اس کی نظر میں بہشت کی قدر و قیمت نہیں رہتی۔ یہ قول بے عیب منقول ہے۔

جوہر کی جنت بھی کہتے ہیں۔ اس انداز بیاں میں فائدہ یہ ہے، کہ الہامی کتب کی اشاریت سے ہم آہنگی پائی جاتی ہے۔ اس صورت میں بہشت کا لفظ مافوق الفطرت سعادت کے مترادف ہو جاتا ہے اور وہ اگر ایک طرف واقعیت کے درجے کی تعیین نہیں کرتا، تو حد بندی بھی نہیں کرتا۔

**جواب اعتراض:** مذکورہ بالا اعتراض کے جواب میں یہ کہنا بھی غیر مناسب نہیں، کہ خدا کی محبت کی حدود مقرر نہیں کی جا سکتیں اس لیے یہ سوال حد درجہ ناموزوں ہے، کہ کیوں ایک روح جو خدائی جوہر سے بواسطۂ الہام وابستہ ہے، اس حقیقت کی طرف مائل رہتی ہے،

---

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۸۳ کا) کیونکہ ہر زاویۂ نگاہ سے خالق اور مخلوق کے درمیان کوئی قدر مشترک نہیں پائی جاتی۔ ایسے بے باک الفاظ جو بایزید اور دوسرے صوفیا کے کلام میں پائے جاتے ہیں، ان کی یہی تشریح کی جاتی ہے، کہ مفتت وزنوں کے الزام سے بچا جا سکے۔ کیونکہ یہ اسلام کی عظیم وحی کے عین مطابق ہے" گو یہ صرف خدا نہیں، تو خدا کے بغیر اور کچھ نہیں" باوجود اس قرب کے بہشت خدا نہیں۔ اس لیے بہشت میں ایک سلبی دوری کا عنصر پایا جاتا ہے۔ مزید برآں بایزید خود ہی اپنے الفاظ کی وضاحت بایں الفاظ کرتا ہے، کہ خدا کی محبت وہ جذبہ ہے، جو تجھے دنیا و ما وراء دنیا بھلا دے۔ اسی طرح ابراہیم بن ادھم کا قول ہے، کہ دنیا اور ماوراء دنیا کو بھول جاؤ۔ اسی طرح ابو بکر الواسطی کا قول ہے کہ جو پارسا بہشت کی طلب کرتا ہے، وہ بخیال خود خدا کے کام کی تکمیل کرتا ہے، حالانکہ وہ صرف اپنا کام مکمل کرتا ہے۔ نیز ابو الحسن خرقانی کا قول ہے، کہ ہمیں خدا کے فضل و کرم کی تمنا کرنا چاہیے، جو جہنم کے ڈر اور بہشت کی مسرت سے بہتر ہے

جب وہ وجود کے اندھیرے میں محسوس کرتی ہے، ایسا سوال نہ صرف ایک عارف باللہ کی فطری مافوق الفطرت خواہشات کی روشنی میں بے معنی ہے۔ بلکہ جذباتی تموق کی اس سطح پر بھی، جہاں روح ہر اس چیز کو جو اس سے برتر ہے، نہ کہ کمتر، سمجھ سکتی ہے۔ اور ظاہراً علم پر حدود کا ٹھونسنا لغو بات ہے۔ آنکھ کی پتلی نقشہ میں کروڑوں میل دور، بغیر از جذبہ و بہانہ، ستاروں کو دیکھ سکتی ہے، اور کسی شخص کو نہ تو حق ہے، اور نہ استعداد، کہ اسے روک سکے۔

# قرآن حکیم اور الہامی کتب میں بعض دقتیں

**الہامی کتب اور تفاسیر:** کسی الہامی صحیفہ کو خالص جذبہ احترام سے پڑھنے کا لازمی طور پر یہ مطلب نہیں لیا جا سکتا، کہ قاری ہر حالت میں اس کا مفہوم سمجھنے کی اہلیت رکھتا ہے۔ ہم بلا شبہ بغیر از دلیل یہ جانتے ہوتے ہیں، کہ قرآن الہامی کتاب لفظی اور معنوی لحاظ سے ہر طرح مکمل ہے۔ ایسے ہی مواقع پر ہماری لاعلمی بعض جملوں کا مفہوم روایتی تفسیر[1] و اصلی زبان سیکھے بغیر نہیں سمجھ سکتی۔ ہر وہ لفظ جو خدا کے منہ سے نکلتا ہے۔ اسے پورے مذہبی احترام سے مان لینا۔ ہرگز ہم سے مقدس منافقت کا تقاضا نہیں کرتا۔ یا جب تک ہم اس کی غیر موزونیت سے واقف ہیں ہمیں اس بزرگ و برتر کلام کو جو غلط ترجمے کا شاخسانہ ہے۔ ماننے پر مجبور کیا جانا چاہیئے۔

---

[1] [illegible]

**قرآن کا اسلوب اور اصل خوبی:** یہ درست ہے اور ناگزیر بھی، کہ اس قسم کے مقدس مثلاً عظیم مذاہب کے راسخ العقیدہ پیروؤں میں پائے جاتے ہیں۔ مثلاً مسلمانوں میں اس عقیدہ کو بڑی شہرت حاصل ہے، کہ قرآن نہ صرف ہیئت کے لحاظ سے، جو بظاہر معقول اور واضح امر ہے، بلکہ اسلوبِ بیان کے لحاظ سے بھی ناقابلِ تقلید اور فوق الانسانی ہے۔ اور ان لوگوں کی کہانیاں سننے آئے ہیں، جنہوں نے قرآن کے اسلوبِ بیان کی نقل کی کوشش کی، اور بری طرح ناکام ہوگئے۔ یہ امر تو بہ آسانی قابلِ تسلیم ہے، کہ وہ ناکام رہے۔ لیکن اس کی وجہ یہ نہیں ہو سکتی، کہ قرآن کا تتبع ناممکن ہے۔ کیونکہ قرآن کی تصنیف میں انسانی زبان استعمال کی گئی ہے اور زبان بہ مشکل زبان سے بڑھ سکتی ہے۔ اور اس سطح پر امکاناتِ کمال کا دائرہ کافی تنگ ہوتا ہے۔ رہی یہ بات کہ قرآن صرف و نحو کے رو سے مکمل اور یکتا ہے، اس میں اختلاف کی کوئی گنجائش نہیں، جبکہ ایک الہامی کتاب کے بارے میں ایسی سوچ بھی ناقابلِ تصور ہے۔ لیکن اس خصوصیت پر [illegible] کہتا نہیں۔ یہ بھی یقینی امر ہے، کہ بعض اوقات قرآن کی زبان میں شاعرانہ نزاکتوں کو [illegible] کرنا مشکل ہو جاتا ہے۔ لیکن اس خیال سے کہ اس سے بہتر نثر کا نمونہ پیش نہیں کیا جا سکتا، یہ سمجھ لینا جائے کہ اس کی برابری بھی ناممکن ہے۔ (غالباً مصنف کی مراد امکانِ عقلی ہے: مترجم) اسی طرح یہ کہنا، کہ قرآن تمام ضروری حقائق پر حاوی ہے، اس کے بارے میں ہم اتنا کہہ سکتے ہیں، کہ یہ بھی فی نفسہ کوئی خاص معجزہ نہیں، ایک الہامی کتاب کی فوق الانسانی اور لسانی

خوبی نہ تو اس کی زمینی شکل سے ایک مکمل انداز میں نمایاں ہو سکتی ہے اور نہ صرف اس کے تصوراتی مضمون سے۔ دراصل ایسی کتابوں کی خدائی اور بنابریں معجزانہ خوبی نہایت مکمل علم کلام یا نہایت شاندار شاعری سے مختلف ہوتی ہے۔ اس خوبی کا اظہار سب سے پہلے خیالات کی گیرائی اور لطافت میں ہوتا ہے۔ اور یہ وہ وصف ہے۔ جس کی تقلید ناممکن ہے۔ اور نیز اس خوبی میں، جسے قدرت کا جادو کہنا چاہیے (جو رواجی فقرات کے اور وبست کے) درمیان سے چمک اٹھتا ہے، اور نتائج کے لحاظ سے انسانی روح[1]، کائنات، فضا اور زمانے میں اپنی موجودگی کا ثبوت دیتا ہے۔ صرف یہ خدائی جوہر ہی، قرآنی آیات کی اس روحانی اور مافوق الفطرت قوت کی وضاحت کر سکتا ہے، جس کے نتیجے میں ابتدائی اسلام نے ان مخصوص حالات میں حیرت انگیز اور معجزنما ترقی کی، اور اسلامی اداروں کو استحکام نصیب ہوا، اور مذہبی عقائد[2] کو غیر معمولی طور پر پھلنے پھولنے کا موقعہ ملا۔

---

[1] ٹونے ٹوٹکے ایک فطری قوت کے حامل ہوتے ہیں۔ اور جو شخص ان کے زیر اثر آجائے وہ انہیں سمجھے یا نہ سمجھے، اپنی آرزو کے مطابق وہ ضرور متاثر ہوتا ہے۔ یہی حال ان اسماء کا ہے، جو الہامی کتابوں میں مذکور ہوتے ہیں لیکن ان کا اثر زیادہ ہوتا ہے۔

[2] وَمَا كَانَ هَٰذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرَىٰ مِنْ دُونِ اللَّهِ (یونس ۱۰: ۳۷) لَوْ أَنْزَلْنَا هَٰذَا الْقُرْآنَ عَلَىٰ جَبَلٍ لَرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُتَصَدِّعًا مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ (الحشر ۵۹: ۲۱)

**قرآن بہ حیثیت ادبی شاہکار:** اس میں کوئی شبہ نہیں کہ ایک خاص زاویۂ نگاہ سے قرآنی اسلوب بیان کی تقلید ممکن نہیں۔ اور ہر ادبی شاہکار کی یہی کیفیت ہوتی ہے۔ لیکن استعارہ اور تشبیہ، یا یوں کہنا چاہیے کہ ضرورت سے زیادہ مسجع اسلوب، جو قرآن نے سماوی صحیفہ ہونے کی بنا پر بنایا ہے، اسے ادبی یا لسانی کمال کا نمونہ نہیں کہہ سکتے۔ زیادہ سے زیادہ کہا جا سکتا ہے کہ مذہبی صحیفے یہ باور کرانا چاہتے ہیں، کہ ان کے ہمہ جہتی کمال تک رسائی مشکل ہے۔ اور انسانی اسلوب ضرور کسی نہ کسی حیثیت سے نامکمل ہوتا ہے۔ دوسرے مفسرین مذاہب کی طرح، مسلمانوں نے بھی اپنی الہامی کتاب کے درشت خدائی لہجہ اور مصالحت ناپسند خصوصیت (مزاج) کی اہمیت کو نمایاں کرنے میں کوئی کوتاہی نہیں، یہ ایسی خصوصیت ہے، جو اگرچہ کمال انشا پردازی کے منافی تو نہیں، لیکن ان لوگوں کی آرا کے ضرور منافی ہے۔ جو حاشیہ نشینوں[1] کی سمی اور روزنی عظمت کی وکالت کرنا چاہیں گے۔ قرآن کے اسلوبِ بیان میں بلاشبہ، شاعری میں دلچسپی لینے کا خاص اہتمام ہے۔ مگر بعض آیات کو ادائے مطلب کی بہترین خوبی سے نہیں روکتا۔

**قرآن کی تقلید میں اسباب ناکامی:** بلاشبہ بعض آیات میں قرآن کی غیر انسانی حیثیت کا اظہار مقابلۃً زیادہ بلاواسطہ طریقے سے ہوا ہے،

---

[1] یہ خفیدۂ عظمت قرآن بے نتیجہ نہ رہا، بلکہ اس نے قرآن خوانی کے ایک عجیب شعبۂ فن کو جنم دیا جس سے آواز (مخارج) پر زیادہ زور دینے سے الفاظ اپنی روحانی شفافیت و موسیقی ترنم کھو بیٹھے ہیں۔

مثلاً مکی معادی سورتیں، آیت الکرسی اور سورۂ نور کی بعض آیات، مگر وہ پرجوش حامی، جن کا ذکر گزر چکا ہے، اس واضح خدائی عظمت کو ان ضوابط (کی زبان) میں بھی تلاش کرتے ہیں، جن کا تعلق شہری زندگی سے ہے۔ لیکن مدارج اسلوب بیان میں اس واضح فرق کے باوجود اس بنیادی سوال کا کوئی جواب نہیں ملتا۔ کہ کیا واقعی کوئی ایسا اسلوب بھی ہے، جسے لازماً خدائی اسلوب کہنا چاہیے۔ بالفاظ دیگر کیا کچھ ایسی اور ادبی اصول ایسے ہیں۔ جو براہ راست کسی تحریر کی خدائی ساخت پر دلالت کر سکیں۔ اساسی طور پر اس علمی مسئلے کی حیثیت ایسی ہے، جیسا کہ اوتاروں کا فوق الانسانی حسن جو حیران کن غیر معمولی[1] اثر کا حامل ہوتا ہے۔ جہاں تک بصری حسن کا تعلق ہے خدائی پیغامبر کا چہرہ اور جسم بہترین انسانی چہرے یا جسم سے بہتر یا اس کے علاوہ اور کچھ نہیں ہو سکتا (بلاشبہ انتہائی خوبصورت نمونے جو حد درجہ کمیاب ہیں۔ اور نیز ایسے نمونے بھی، جو فطری طور پر ایسے عناصر سے مرکب ہوں، جو ہمارے وصف تشخیص کو فریب دے سکیں، نہایت نایاب ہیں)، اور اس کا دار و مدار صرف روح، اظہار اور انداز پر ہے، کہ جس سے

---

[1] روایت میں مہاتما بدھ اور کرشن مہاراج کی اس خصوصیت پر خاص زور دیا گیا ہے۔ بدھ کے متعلق مقدس مورتی کا مرکزی کردار اس حقیقت کی وضاحت کرتا ہے، جیسا تبت میں۔ ولیوں کی تصاویر اس کی نشاندہی کرتی ہیں۔ حضرت مسیح اور حضرت مریم ہر دو کے لیے بھی۔ اسلام میں پیغمبر کی خوش خلقی پر زور عقیدہ ہے جس کا عکس خاد اشیاء زندہ روح کے حسن میں دیکھا جا سکتا ہے۔ نسوانی فیاضی و شیو کی ہم آہنگی میں ایسا اندازہ ہوتا ہے، کہ وہ اس کے لیے آئینے کا کام دے۔

صحیح معنوں میں ایک فوق انسانی حسن جھلکتا ہے۔ لیکن مذاہب عالم پر ہیں اور نہ اس کے پیغام میں کوئی ایسا غیر معمولی کمال پایا جاتا ہے[52]، جسے غیر طبعی کہا جا سکے[53]۔ اگر وہ متشکک عرب جنہوں نے قرآن کے اسلوب کی نقل کی کوشش کی، اور ناکام رہے، اس کی زیادہ تر وجہ ادبی عدم امکان نہ تھی، بلکہ وہ مافوق الفطرت حقیقت جس سے ان کی تمام مساعی رائگاں گئیں۔ نیز ایک وجہ یہ بھی تھی، کہ وہ مسلمان تھے، آئینی طور پر نہ سہی، ظاہری طور پر سہی۔ اور یہ صورت حال ایسی ہے[54] جیسے مغربی یا مشرقی ادبی تنقید کی حدود اپنے اندر بالکل نہیں سمو سکتیں۔

**الہامی کتب کو سمجھنے کا طریقہ:** ایک مقدس الہامی کتاب کو بغیر دقت سمجھنے کے لیے اور باتوں کے علاوہ اس زبان کے مقررہ الفاظ اور معانی کے باہمی ربط و ضبط اور علامۃً استعمال مجاز مرسل کا پورا پورا علم ہونا چاہیے۔ اس سے ہم مندرجہ ذیل تقسیم تک پہنچتے ہیں: بعض الہامی کتابیں ایسی ہیں جن میں اصل زبان کو زبردست اہمیت حاصل ہے۔

---

[52] ہمیں یہ بات نہیں بھولنا چاہیے، حسب تعریف ہر کمال موزوں ہے۔

[53] بہ غرض وضاحت دلیل ہم فرض کرتے ہیں کہ قرآن انجیل کا ایک حصہ ہے، اور ہمارے عہد سے کئی صدی پیشتر لکھی گئی تھی، اس مفروضہ کی صورت میں یقیناً یہ سوال اٹھ پاتا ہے، کہ قرآن کی تصنیف مختلف اوقات میں ہوئی ہے، اور لکھنے والے بھی مختلف لوگ تھے، اور نیز یہ کہ اس کے بعض حصے بخلاف روایت قطع نظر ان اضافوں کے جنہیں کاتبوں کا تصرف کہنا چاہیے، زیادہ جدید العصر ہیں۔ مذاق کتابوں کے محققین کے سمجھنے میں یہ ایک ناقابل تردید قطعی دلیل ہے۔

کم و بیش یہی وجہ ہے، کہ شرعی مقاصد کے لیے ان کے ترجمے کی ممانعت ہے۔ چنانچہ قرآن، توریت اور وید اسی ذیل میں آتی ہیں۔ دوسری قسم ان کتابوں کی ہے، کہ جن کا مفہوم تمثیلات اور خیالات کی براہ راست وضاحت میں پایا جاتا ہے۔ مثلاً انجیل اور مہاتما بدھ کی کتابیں! اور جن کا ترجمہ مقبول، عام اور پاکیزہ زبانوں میں روایتی طور پر متوقع ہوتا ہے۔ پاکیزہ زبانوں کا ذکر، ہم نے اس امر کی اہمیت کو واضح کرنے کی غرض سے کیا ہے، کہ جدید مغربی زبانیں، صدیوں کی ناپاک اندیشی اور دبی چھچھورا پن کی وجہ سے اس وصف کو کھو بیٹھی ہیں۔ چونکہ ان زبانوں کی فطرت تقدس کے مفہوم کو ضائع کر بیٹھی ہے، اس لیے وہ قطعاً اس قابل نہیں، کہ روحانی، نفسیاتی اور شرعی حقائق کو سامنے رکھ کر، سامی کتابوں کا ترجمہ کر سکیں۔ روایتی متوقع ترجمے کی ترکیب [illegible] اس امر کی یاددہانی کے لیے استعمال کی ہے، کہ ان کتابوں کے ترجمے کا امکان پہلے ہی سے زبانوں کے خدائی عطیے میں ودیعت کر دیا گیا ہے۔ رہا بدھ ازم تو وہ پالی اور سنسکرت کی متوازیت میں پایا جاتا ہے۔ جب کوئی زبان ایک بار مذہبی کردار اپنا لیتی ہے، تو ایک معین شکل اختیار کر لیتی ہے، اور خواہ وہ غیر سنجیدہ[1] استعمال میں آنے لگ جائے، اس میں مزید کوئی

---

[1] جوزف ڈی میسٹر (Joseph de Maistre) کا قول ہے، کہ کوئی تغیر پذیر زبان ایک غیر متغیر مذہب کے لیے موزوں نہیں ہو سکتی۔ اشیا کی فطری تبدیلی زندہ زبانوں پر حملہ آور ہوتی ہے۔ ان تبدیلیوں کے علاوہ وہ زبان کو غیر فطری بنا دیتی ہیں۔ بعض بظاہر ایسی غیر اہم تبدیلیاں بھی (باقی حاشیہ صفحہ ۹۰ پر)

تبدیلی پیدا نہیں ہوتی۔

**وحی کی اقسام:** یہ امر قابلِ غور ہے کہ عیسائیت اور بدھ ازم کی اساس ایسے خدا کے تصور پر رکھی گئی ہے جو انسانی پیکر میں دکھایا گیا ہے۔ چنانچہ اول الذکر میں شخصی اور آخر الذکر میں غیر شخصی تصور پایا جاتا ہے۔ جب کہ یہودیوں، مسلمانوں اور ہندوؤں کی روایات میں، وحی لازمی طور پر الہامی کتاب کی شکل اختیار کر لیتی ہے۔ ہندوؤں کے اوتاروں سے اس حقیقت میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی، کیونکہ وید اوتاروں سے پہلے نازل ہوئے تھے، اور سناتن دھرم ان پر بطورِ الہام نہیں اترا، یا یوں کہنا چاہیے کہ انہوں نے اسے پیدا نہیں کیا۔

**الفاظ اور معانی کے تعلق کا علم اور اشاریت:** توریت، قرآن اور برہمنی کتابوں کو ٹھیک سے سمجھنے کے لیے، نہ صرف، عبرانی، عربی اور سنسکرت کے اصطلاحی الفاظ کے ان معانی کا، جو ذہن میں ابھرتے ہیں جنگی علم ہونا چاہیے بلکہ ان مقدر مسائل کا جاننا بھی لازمی ہے، جو مفسرین نے علم و فضل کی بنا پر یا بذریعہ الہام دریافت کیے ہیں۔ رہا اشاریت کا معاملہ جو الہامی کتابوں میں، بہ شمول انجیل بڑی اہمیت

---

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۸۹ کا) وقوع پذیر ہوتی ہیں، جو حقیقتاً بڑی اہم ہوتی ہیں۔ زمانے کا فساد روز روز مقدس الفاظ پر اثر انداز ہوتا ہے، اور ازراہِ دل لگی نہیں بگاڑتا ہے۔ اگر چرچ ہماری زبان بولنا شروع کر دے، تو مقدس ترین الفاظ بے حیا گستاخ اور مسخرے آدمی کے رحم و کرم پر ہوں گے، جو ازراہِ گستاخی مذاق اڑائیگا، اور انہیں ذلیل کر دے گا بہر نمٹن دلیل کی بنا پر مذہب کی زبان کو انسان کی دسترس سے باہر ہونا چاہیے۔

جب بھی اس میں گدھے کا کوئی قصور نہیں۔ اشاریت کے یہ نمونے بدرجۂ
بہ کثرت منوسمرتی میں مذکور ہیں، جو اس وقت تک ٹھیک سے نہیں سمجھے
جا سکتے، جب تک ان کی مضمر پیچیدگیوں کا پورا پورا علم نہ ہو۔

**ایک آیت کی تشریح:** ایک ناواقف قاری کو الہامی کتابوں کے کئی
ٹکڑے، اگر بالکل ناقابل فہم اور بظاہر مہمل نہ بھی معلوم ہوں، تو پھر ان کو تکرار
اور حشو و زوائد سے بھرپور دکھائی دیتے ہیں۔ مثلاً حضرت ابراہیم کے
متعلق قرآن کہتا ہے، "ہم نے اس دنیا میں اسے چنا، اور حق یہ ہے، کہ وہ
دوسری دنیا میں بھی راستبازوں سے ہے" (وَلَقَدِ اصْطَفَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا
وَإِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ۔ ۲-۱۳۰) ایک شخص از رہِ تعجب
کہہ سکتا ہے، کہ دوسرے ٹکڑے کا کیا مقصد ہے، جو بہرحال ایک ظاہر باہر
حقیقت ہے۔ دراصل اس کی ضرورت پہلے ٹکڑے کی وجہ سے پیش آئی۔
اگر صرف اتنا مذکور ہوتا، کہ ہم نے اسے چنا، تو مزید کچھ کہنا غیر ضروری ہوتا۔
لیکن چونکہ اس دنیا میں، کا ذکر آ چکا ہے، اس لیے مجبوراً "اس دنیا میں بھی"

---

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۹۴ کا) جو اگرچہ بے شان و شوکت ہیں، لیکن قابل تعریف ضرور
ہیں۔ گدھے کی آواز گھوڑے سے مقابلہ کی خواہش کا مظہر ہے، اور گویا یہ ایک چھوٹے
جانور کی بڑائی کی خواہش اور جذبۂ غرور کا خاکہ اڑانا ہے۔ بائبل گھرلی پر گدھے مکروہ
آواز اور بے جا بحث کی شہرت سے غنی رذیل نہیں، مفہوم کا حامل ہے۔ لیکن
ایک دوسری وجہ کے رو سے جو موزوں تر ہے "دو شہری کہاوتیں" [illegible]
[illegible]) جس کی تائید کرتی ہے۔ گدھا گھرلی پر ایک ادنیٰ و غریب نیز ان لوگوں کی،
جن سے اہل دنیا نفرت کرتے ہیں، و نشان پیدا کرتا ہے، کی نمائندگی کرتا ہے۔

کہنا پڑا، تاکہ پہلے ٹکڑے کے معنی محدود[1] نہ سمجھ لیے جائیں۔ اسلامی زاویہ نگاہ سے آیت کا دوسرا ٹکڑا اس بنا پر کہیں زیادہ اہم ہے، کہ عیسائیت کی نظر میں حضرت ابراہیم کا مقام اعراف میں ہے، اور اس لحاظ سے بھی کہ حضرت مسیح اپنے آپ کو بزرگانِ یہود کا سردار[2] کہتے تھے۔

**ایک اور مثال:** ایک اور مثال پیش کی جاتی ہے۔ حضرت عیسیٰ نے کہا "میں تمہیں بتا دوں گا جو کچھ تم کھاؤ گے، اور جو کچھ گھروں میں ذخیرہ کرو گے" (وَأُنَبِّئُكُم بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ ۳: ۴۹) یہ آیت، اولاً عشائے ربانی کی طرف اشارہ کرتی ہے، اور ثانیاً اگلی دنیا کے لیے ذخیرہ[3] کرنے کی طرف۔ یہ دونوں باتیں پیغام مسیح کے ضروری عنصر ہیں۔ لیکن یہ تعلق سرسری نظر میں واضح نہیں ہوتا۔ اس سے ملتی جلتی ایک اور مثال ہے: عیسیٰ بن مریم نے دعا کی: "ہم پر آسمان سے ایک مائدہ نازل فرما جو ہمارے ابتدائی اور بعد میں آنے والوں کے لیے ضیافت اور تیری قدرت کا نشان ہو" (رَبَّنَا أَنزِلْ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِّنَ السَّمَاءِ تَكُونُ

---

[1] یہ مندرجہ ذیل آیت سے غیر متعلق نہیں (وَكَذَٰلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ) یہاں سموات سے مراد ستارے اور آسمانی دنیا ہے، اور یا بقول امام غزالی یہ ایک ذہنی تجربہ ہے۔

[2] مسیح علیہ السلام نے یہ اس لیے کہا، کہ وہ اقنوم دوم کا واقعی اور ٹھوس ظہور تھے، جسے دنیا کا مرکزی نقطہ کہنا چاہیے۔

[3] جو کچھ تیرے پاس ہے، بیچ ڈال، اور خدا کی راہ میں صرف کر، اور اپنے لیے، بٹوے بناؤ جو پرانے نہ ہوں اور آسمان میں ایسا خزانہ جو ختم نہ ہو، جہاں تک چور نہ پہنچ سکے اور جسے کیڑا نہ لگے کیونکہ جہاں خزانہ ہوگا وہیں تمہارا دل ہوگا۔ ...

نَ عِبْدْنَا اِلَّا وَّلِیَنَا وَ اٰخِرِنَا وَ اٰیَۃً مِّنْکَ (۵: ۱۱۴) اس آیت میں پھر شائے ربانی کو تو الہ دیا گیا ہے۔ اَوَّلِنَا وَ اٰخِرِنَا سے بالترتیب اولیا اور پارسا مراد ہیں، اور ایک دوسرے سلسلے میں زاہد اور عام لوگ مراد ہیں مباقی مانده آیت میں ان نا اہل آدمیوں کو دھمکی دی گئی ہے "جنہیں ایسی سزا دی جائے گی، جو اس سے پہلے کسی جاندار کو نہیں دی گئی" فَمَنْ یَّکْفُرْ بَعْدُ مِنْکُمْ فَاِنِّیْٓ اُعَذِّبُہٗ عَذَابًا لَّآ اُعَذِّبُہٗٓ اَحَدًا مِّنَ الْعٰلَمِیْنَ (۵: ۱۱۵) اس سے ہمیں سینٹ پال (St. Paul) کی وہ دھمکی یاد آتی ہے: "جو غیر مستحق شخص یہ روٹی کھائے گا، وہ مردود قرار پائے گا۔"

مزید ایک اور مثال: ایک بالکل مختلف سطح پر ایک اور آیت میں جو حج سے متعلق ہے، قرآن ایک ناواقف قاری سے حیران کن انداز میں کہتا ہے، "اگر تم اپنے خدا کی رحمت طلب کرو تو اس میں کوئی حرج نہیں!" لَیْسَ عَلَیْکُمْ جُنَاحٌ اَنْ تَبْتَغُوْا فَضْلًا مِّنْ رَّبِّکُمْ (۲: ۱۹۸) اس کا مطلب یہ ہے، کہ دوران حج تمہیں تجارت کے ذریعے برائے معاش زیادہ کمانے کی اجازت ہے، بس اتنا کافی تھا۔ لیکن الفاظ سے یہ مفہوم واضح نہیں ہوتا۔ اسی نوع کی دقت مندرجہ ذیل آیت میں پائی جاتی ہے: "ان لوگوں کے لیے جو ایمان لائے اور نیک کام کیے، جو کچھ وہ کھا چکے ہیں اس میں کوئی گناہ نہیں، بشرطیکہ وہ اللہ سے ڈرتے ہیں۔ اور ایمان لاتے ہیں اور اچھے کام کرتے ہیں۔ اور پھر اللہ سے ڈرتے ہیں، اور ایمان لاتے ہیں، اور پھر ڈرتے ہیں، اور خدا نیکوکاروں کو اچھا جانتا ہے" لَیْسَ عَلَی الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ جُنَاحٌ ... ثُمَّ اتَّقَوْا وَّاٰمَنُوْا ثُمَّ اتَّقَوْا وَّاَحْسَنُوْا ۭ وَاللّٰہُ یُحِبُّ الْمُحْسِنِیْنَ (۵: ۹۳) اس کا خلاصہ یہ ہے،

کہ سچے مومنوں سے اس نسخے کے نزول سے پہلے بربنائے ناواقفیت جو گناہ سرزد ہوئے ہیں، ان کا نام ونشان بھی باقی نہ رہے گا۔ اور اس کا اطلاق ان سچے مومنوں (بہ استثنائے منافقین) پر بھی ہوگا، جو قبل از نزول آیت فوت ہو گئے ہیں۔ ایک ہی بات کے اعادے کے بارے میں بقول مفسرین ان کا تعلق زمانے کی تقسیم: ماضی، حال اور استقبال سے اور نیز ہمارے اخلاقی فرائض اور ان کے مناسب روحانی رویہ کے مدارج استعمال (ذات خدا اور ہمسائے) سے ہے۔ لیکن اس آیت کا ایک اور مطلب بھی ہے، جو زیادہ تر متن کے مطابق ہے اور وسیع مفہوم کا حامل ہے، یعنی مخصوص حالات میں بیماری کے نسخے مندرجہ اصولوں کے ماتحت ہو جاتے ہیں۔ یعنی بہ صورت ضرورت آخر الذکر پر کاربند ہونے سے اول الذکر سے چشم پوشی کی تلافی ہو جاتی ہے۔

**عزیز حکیم کی ضرورت:** قرآن کا ایک جزئیہ جو باعث حیرت ہو سکتا ہے، یہ ہے، کہ اکثر بغیر کسی تبدیلی یا منطقی تعلق کے کوئی قانونی ضابطہ یا کوئی اور ایسی ہی بات بیان کرنے کے بعد اکثر یہ فقرہ اِنَّ اللّٰہَ عَزِیْزٌ حَکِیْمٌ مذکور ہوتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے، کہ قرآن پڑھنے کے بعد دیگرے کئی غلاف چڑھے ہوئے ہیں، چنانچہ ایک دنیوی معاملے کے بارے میں فیصلہ سنانے کے بعد حالات منتظرہ کا حجاب اٹھ جاتا ہے، اور غیر متغیر اساس پیوستہ سامنے آجاتی ہے۔

**اسلام کی اشاعت کے اسباب:** لیکن معترض کہہ سکتا ہے، کہ اگر قرآن کا پڑھنا بلکہ سمجھنا، ان لوگوں کے لیے بھی جو عربی جانتے ہیں، اتنا مشکل اور دقت طلب ہے، تو کیا وجہ ہے، کہ ان لوگوں میں بھی

جو عربی نہیں جانتے، اور وہ عربوں سے اتنے ہی دور تھے جتنا کہ حبشی، چینی اور ملائی، اسلام کی اشاعت اس سرعت سے ہوئی! وجہ یہ ہے کہ اسلام کی اشاعت قرآن کی تہ زیادہ ممنون نہیں، بلکہ اس کا سبب اسلام کے انسانی، روحانی، نفسیاتی اور معاشرتی کرشمے ہیں۔ اگر کوئی افریقی حبشی اسلام قبول کرتا ہے، تو وجہ یہ ہے کہ وہ مسلمانوں کی عملی زندگی میں نماز پڑھنے، اذان دینے، عام لوگوں کے زکوٰۃ ادا کرنے اور عبادت گزاری کی متانت کا مشاہدہ کرتا ہے۔ یہ بعد کی بات ہے کہ وہ اتنی عربی جو نماز پڑھنے کے لیے ضروری ہوتی ہے، سیکھ لیتا ہے۔ غیر عرب مسلمانوں کی ایک کثیر تعداد، کبھی بھی قرآن پڑھنے (اس کی ادبی خوبیوں کی قدر دانی کا ذکر ہی کیا) کے قابل نہیں ہو سکی۔ وہ سب جانے بغیر اس کے اثر سے مستفیض ہوتے ہیں۔ اسلام میں علما کی اہمیت کو بہ آسانی سمجھا جا سکتا ہے، کیونکہ وہ نہ صرف قرآن کی آیات کا جن میں اکثر متشابہ[1] مشکل ہیں، ٹھیک (اور کسی حد تک) مخزن ہوتے ہیں، بلکہ بیش از بیش وہ ان مضمر معانی کو بھی جو احادیث اور روایتی تفاسیر سے اخذ کیے جاتے ہیں، جانتے ہوتے ہیں۔

---

[1] زیادہ تر یہ خصوصیت بجائے محکمات کے، متشابہات کی ہے، کیونکہ اول الذکر کی حیثیت ام الکتاب کی ہے۔ آخر الذکر کی تشریحات، اور اول الذکر کی صرف ایک تشریح ممکن ہے۔ متشابہات میں درجہ بندی کا امکان ہے، لیکن یہ تشریحات بجز اختلافات متوازی ہوں گی۔ محکمات اساسا قابل تغیر اوامر و نواہی پر مشتمل ہوتی ہیں۔

**قرآن اور ما بعد الطبیعیاتی مسائل:** قرآن میں بعض فقرتوں کی وجہ خالص ما بعد الطبیعیاتی مقاصد ہیں "کیا تم نہیں دیکھتے، کہ تمہارے خدا نے سایے کو پھیلایا۔ اور اگر وہ چاہتا، تو اسے ساکن کر دیتا، پھر ہم نے سورج کو اس کی علامت بنایا، پھر ہم نے آہستہ آہستہ اسے اپنی طرف کھینچ لیا" (اَلَمْ تَرَ اِلٰى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ، وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهٗ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيْلًا. ثُمَّ قَبَضْنٰهُ اِلَيْنَا قَبْضًا يَّسِيْرًا) (۲۵-۴۵) اس آیت میں جو چیز ہمیں فوراً متوجہ کرتی ہے، یہ ہے کہ سایے کو اسکی حرکت سے، سورج کی حرکت کا مظہر نہیں کہا گیا، بلکہ اس کے برعکس سورج کو سایے کی حرکت کا نشان بتایا گیا ہے[1] بعض مفسرین کے خیال کے مطابق اس سے اس امر کی وضاحت یا تائید ہوتی ہے۔ کہ خدا ہی ہر مظہر فطرت کا بلا واسطہ سبب ہے[2]، اور درمیانی واسطے کا کوئی وجود نہیں۔ کچھ لوگ اس سے بہت بڑا وقت مراد لیتے ہیں[3] یعنی سورج کے بغیر روشنی[4] اور یہ ایسا وقت ہے، جو جنتی فضا سے ملتا جلتا ہے، جہاں [illegible] نے ڈالی دھوپ نہیں پائی جاتی سب سے

---

[illegible] پر مصنف نے اپنی کتاب [illegible] (S [illegible]) میں بحث کی ہے۔

[illegible] بڑھا ہوا سایہ میں فرق کرنا [illegible]

[illegible] درختوں کے جھنڈ اور کیچے [illegible] گے۔

آخر میں التماس ہے، کہ اس آیت کی ایک ادبی تفسیر[1] کی بنا پر سایہ اس اضافی وجود
کی نمائندگی کرتا ہے، جو وجودِ مطلق سے خالی ہے یا عدمِ محض ہے کیونکہ
سایہ بھی تو روشنی کے عدم کا نام ہے اور فی الحقیقت[2] ہم اضافی وجود کے
بغیر از وجودِ[3] مطلق نہیں جان سکتے، اور یہاں سورج[4] وجودِ مطلق کی نمائندگی
کرتا ہے۔

**ایک اور مثال:** قرآن کی ایک اور آیت جس کا ذکر ضروری معلوم ہوتا
ہے، وہ یہ ہے" اور جب شیطان کہتا ہے وہ آدمیوں کو گمراہ کرے گا سامنے
سے دائیں سے اور بائیں سے (ثُمَّ لَآتِيَنَّهُمْ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ
خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ وَعَنْ شَمَائِلِهِمْ (۷ . ۱۷) مفسرین
کہتے ہیں کہ نہ اوپر کا ذکر ہے اور نہ نیچے کا، اس لیے وہ یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں،
کہ اس آیت نے اپنی طرف سے شیطان کے اثر کی حدود بیان کر دیں، جو دو
دو ناقابلِ خلاف ورزی ابعاد لازماً بڑائی اور چھوٹائی ہیں، آدمی یا تو
اس لیے بچ جاتا ہے، کہ وہ بچے کی طرح معصوم زندگی گزارتا ہے،

---

[1] جیسا کہ اول الذکر کی طرح مشہور تفسیر روح البیان میں مذکور ہے۔
[2] یہ جملہ زائد سا ہے۔ لیکن یہ اس طرح مزید وضاحت کیلئے استعمال ہوتی ہے۔
[3] یہ "نفیِ مطلق" ہوگا — اہم نازک مابعدالطبعیاتی فرق واضح کرنے کے لیے جسے
مصنف نے اپنی کتابوں میں بیان کیا ہے۔
[4] مصنف کو یہ بات بتا دی گئی ہے۔ کہ صوفیوں کی شاعری میں اندھیرا پہلے
پیدا ہوا، کیونکہ سایہ وجود کا عدم، یا جہالت، منافقت، ظہور، یا خدائی جوہر
کی ابتدائی مستوریت کی نمائندگی کرتا ہے۔

اور یا وہ عقاب کی طرح دنیا کی چیزوں سے اوپر نکل جاتا ہے۔ صرف یہ دونوں حالتیں گناہ سے بچا سکتی ہیں، اور ہونا چاہیں، جیسے کہ بوڑھا بچہ، اس ترکیب (مرکب توصیفی: مترجم) سے ظاہر ہوتا ہے کہ بالفاظ دیگر آدمی کو گناہ سے بچنے کے لیے بیک وقت بہت بڑا اور نیز بہت چھوٹا ہونا چاہیے ایک پر جوش اور سن چڑھے بالغ بدکار کی مثال ان دیو پیکر یونانی دیوتاؤں کی سی ہے، جو نہ بچے ہیں اور نہ بڈھے۔ اس لیے نہ تو اس میں بچوں کی سی خاکساری اور قابلِ اعتماد معصومیت اور نہ بڈھوں کی طرح غیر جانب دارانہ اور متین دانش پائی جاتی ہے۔ لیکن بلندی بھی کڑی ہوتی ہے، جس طرح کہ بعض اشیا کی ناقابلِ تبدیل فطرت ہے۔ اسی لیے شیطان ناقابلِ فسخ خاص علم اور پاکیزہ وجود کی معصومیت میں دخل انداز نہیں ہو سکتا۔

---

۱؎ یہ آیت اس امر کی توثیق کرتی ہے کہ انسانوں کی اکثریت ناشکر گزار رہی ہے، اور اس طرح اس امر پر زور دیتی ہے کہ جو چیز انسان کو شیطان کے جال میں پھنسنے کی ترغیب دیتی ہے، وہ چیز ناشکر گزاری ہے۔ اس میں توجیہ کی بڑی گنجائش ہے۔ بلاشبہ یہ ایک طرح کی ناشکری ہے، یہ ہزارہا ناشکریوں اور ان [illegible] جہالتوں کی وجہ سے، انسان اپنے آپ کو مرکزِ کائنات سمجھ بیٹھتا ہے۔ زندگی یا دانش کا تحفہ ہے، جو ناپاک ہو کر بکھر جاتا ہے، اور آخر کار پاؤں کے نیچے روندا جاتا ہے۔

۲؎ معصوم بچوں کے بچپن کو دانش کی ضرورت نہیں لیکن دانش وہ کیفیت ہے جو اس چھوٹے پن کے بغیر ممکن ہے۔

پھر حضرت عیسیٰ کی یہ تعلیم کہتے ہیں۔ ان کی مثال برائی کے بیسے نقطوں کی طرح
ہے جن میں سے ایک ذہنی ہے اور دوسرا خارجی۔ دونوں نقطے انسانی
روح میں پائے جاتے ہیں۔ جہاں مسیح علیہ السلام خاص عقلی صورت میں
نمایاں ہوتے ہیں، اور اس سے بہت نزدیک ہے بسورتمیہ کی آواز کے
جسے عقل کا عکس یا اس کی توسیع کہنا چاہیے۔ نیز خیر اور شر انسانی ضمیر
میں خاص صورت میں اور برائی نیکی کے پردے میں اور نیکی برائی کے
پردے میں بھی پائی جاتی ہے۔ ہمیں یہ بات یاد رکھنا چاہیے کہ جو چرایا
تھا وہ بہرحال چوری تھا۔ اور چوری مسیح کی نظر میں جرم ہے۔ اس بنا پر
میتھیو اور مارک کی روایت ایک خاص زاویۂ نگاہ سے لوقا کی روایت
پر منطبق ہو جاتی ہے۔ بہرحال جہاں متبادل صورت پیش کی جاتی ہے،
وہاں لوقا کی روایت کو اولیت حاصل ہوگی، کیونکہ رحم کو سزا پر فضیلت[1]
حاصل ہے۔

**اشاریت اور فطرتِ اشیا:** تشریح کا یہ انداز اشیا کی فطرت میں
نہایت گہرا پڑا ہوا ہے، جس کی بنیاد جہاں تک عیسائیت کا تعلق
ہے، اوریگن (Or[illegible]) سینٹ امبروز (S[illegible])
سینٹ آگسٹن ([illegible]) کیسین، سینٹ گریگوری
(St. Gregory) اور اسی طرح کے اول درجے کے مفسرین
کے اقوال پر رکھی گئی ہے۔ اور اسی بنا پر تاحال روایتی ماحول میں پایا
جاتا ہے لیکن جو امر زیادہ اہم ہے وہ یہ ہے کہ بہت سی الہامی

---

[1] خدا کے عرش پر یہ کتبہ نصب ہے: اِنَّ رَحْمَتِیْ غَلَبَتْ عَلیٰ غَضَبِیْ۔

متشابہات جو الہامی کتابوں میں پائی جاتی ہیں، اگر انہیں مابعد الطبعیاتی عالم کبیر اور عالم صغیر کی سطح پر بدلا گیا، تو ناقابل فہم رہ جائیں گی۔[1]

اشاریت کی ضرورت: اس کے برعکس، جیسا کہ عام طور پر لوگوں کا خیال ہے، پرانے زمانے کے لوگ الہامی کتابوں کے بعض حصوں کے لفظی مفہوم کی غرابت سے ناواقف نہ تھے، اریگن (Origen) نے نہایت درست کہا ہے، کہ دائیں ہاتھ کا تھپڑ بائیں گال پر پڑتا ہے، اس لیے حضرت مسیح کا یہ کہنا عجیب معلوم ہوتا ہے، کہ دائیں گال کے بعد بائیں گال پیش کرو، نہ کہ برعکس[2]۔ اور دوم یہ کہ آنکھیں ایک چیز کو بیک وقت دیکھتی ہیں نہ کہ یکے بعد دیگرے۔ اس لیے حضرت مسیح کے اس مشورے کے (کہ اگر کوئی شخص کسی عورت کے چہرے کو شہوت سے دیکھے، تو اس کی دائیں آنکھ نکال دینا چاہیے) لفظی معنی

---

[1] بعض جدت پسندوں نے ایک نام نہاد، جیسی تفسیر کی طرح ڈالی ہے۔ مثلاً لاہوری احمدیوں کا کافرانہ عقیدہ جس کی بنیاد انیسویں صدی میں پڑی، کہ جی اٹھنے سے مراد ... کے عوام کی بیداری ہے دو وجوہ کی بنا پر غلط ہے۔ اولاً جی اٹھنے کا تعلق زندوں کی بجائے مردوں سے ہے، جو قیامت کے دن واقع ہوگا۔ ثانیاً یہ لوگ بالکل بیدار نہیں ہیں، کیونکہ جسے بیداری کہتے ہیں۔ وہ مختلف شے ہے۔ اسی گروہ میں وہ عیسائی مفسرین بھی شامل ہیں، جن کا واحد مقصد الہامی کتابوں کو ان کی تعلیم سے خالی کر دینا ہے۔ مثلاً فرشتوں کو جو در اصل مکمل طور پر معروضی وجود رکھتے ہیں، وہ یہ لوگ محض ذہنی مخلوق کہتے ہیں۔

[2] انجیل کی منطقی وراثت و حکومت کی ... سلسلہ وراثت کی وضاحت کرتی ہے۔

بن سکتا۔ اس لحاظ سے وہ میرے اندر رہتے ہیں، یعنی وہ میری ذات کی وجہ سے موجود ہیں، میں یقیناً تمام اشیا کا اپنے سمیت آخری جوہر ہوں، لیکن یہ اشیا، برہما سے شروع ہو کر حقیر ترین جانور تک میرے اندر نہیں رہتیں۔ شروتی نے ذاتِ مطلق کے عدمِ ارتباط کو یہ دیکھ کر کہ اس کا کسی چیز سے تعلق نہیں، ربط کی محدود کن شرائط سے خالی قرار دیا ہے، یہ کسی سے ہرگز ربط نہیں رکھتا، کیونکہ آتما کی غیر محدود فطرت میں ربط یا تحدید کا کوئی عنصر نہیں پایا جاتا۔[1]

**تضاد کی حیثیت:** بعض اوقات الہامی کتابوں اور مختلف ماخذ کے متون میں تضاد کی مثال بالکل ایسی ہوتی ہے، جیسا کہ علم نجوم اور بطلیموسی نظام ہیئت میں پایا جاتا ہے۔ اول الذکر کی اساس مفروضی ہے اور حقائقِ فطرت پر مبنی ہے (جو کسی حد تک ماورائے انسان ہیں) اور آخر

---

[1] بر سبیلِ تذکرہ کہنا پڑتا ہے، کہ ایک یورپی بعض معاملات میں خود کو عربوں کے مقابلے میں ہندوؤں سے قریب تر پاتا ہے، لیکن کچھ باتیں ایسی بھی ہیں، جن میں وہ اپنے آپ کو عربوں اور اسلام کے، اگرچہ وہ اسے مانتا نہیں، ہندو اور برہمن ازم کے مقابلے میں نزدیک تر سمجھتا ہے۔ اول الذکر قرب کی وجہ یہ حقیقت ہے، کہ یورپ یا اشتنا نہایت معمولی اقلیت کے آریا نسل سے ہے، اور یہ ناقابلِ تردید بات ہے۔ ورنہ یہ بات نہیں بھولنی چاہیے، کہ کوئی زبان بھی اس سے مناسب ذہنیت کے بغیر نہیں ہوتی۔ دوسرے قرب کی وجہ یہ حقیقت ہے، کہ یورپ جس کا مذہب عیسائیت ہے، اور جہاں یہود اور مسلمانوں کی اقلیتیں رہتی ہیں، کہ ان کے لیے ذہنی طور پر سامی ہے۔ ہمارے یہ خیالات زیرِ بحث مسئلے سے غیر متعلق نہیں۔

اندکہ کی بنیاد محدود ضرورت کے انسانی تجربے پر جو اشتراکیتی اور روحانی
لحاظ سے (چونکہ وہ فطری ہے) موزوں ہے رکھی گئی ہے[1] ایک روحانی
نقطۂ نظر کسی خاص معاشرے میں اس کی اندرونی منطق اور موقعہ کے تقاضے کی بنا
پر (بجائے قیاس) دو میں سے کسی ایک کا انتخاب کر لیتا ہے، مثلاً زمین پر
حضرت مسیح کے انجام کے بارے میں مسلمانوں اور عیسائیوں کے بنیادی
اختلاف میں ایسا راز ہے، کہ جسے انجیل میں واضح نہیں کیا گیا۔ اور دونوں
نقطہ ہائے نظر من جانب اللہ یہ امر ذہن نشین کرتے ہیں، کہ متعلقہ روحانیت
کے خصائص کی ضروریات اور مقاصد کے پیش نظر گویا ان کے زاویۂ نگاہ کا
انتہائی پہلو ہے[2]۔

---

[1] ہمیں یاد رکھنا چاہیے کہ روایتی ہندوستان زمین کو چپٹی بھی مانتا ہے، اور گول بھی پرانوں
کے رو سے زمین طشت کی طرح ہے۔ جیسے وشنو نے کچھوے کی طرح تھام رکھا ہے۔ اور
سوریہ سدھانت میں مذکور ہے کہ زمین گول ہے اور خلا کے اندر معلق ہے۔

[2] عیسیٰ کو نور ماننے والوں نے بشریت اور الوہیت کا مرکب تسلیم کرنے والوں نے
اس راز کے بعض اور رخ نمایاں کیے ہیں۔ ہم نے رخ کا لفظ اس لیے استعمال کیا ہے کہ یہ
سوال حقیقتاً پیچیدہ ہے۔ اور یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ رسمی اصطلاحات سے حل کر ہی نہیں
سکتیں۔ بہرحال یہ راز ایک پہلو سے ان شہدا کی جو مسیح کی فطرت میں ممکن ہوتے ہیں
مافوق الانسانیت اور مافوق الفطرت پاکبازی کی وضاحت کرتا ہے۔ اور دوسرے
پہلو سے بالکل مختلف سطح پر ان کثیر التعداد عقائد کی جو مسیح کے بارے میں ابتدائے
عیسائیت سے رائج ہیں تشریح کرتا ہے۔ صورت حال جو بھی ہو یہ بات ہرگز نہیں بھولنا
چاہیے کہ اس بارے میں قرآن کی جو آیت صعود مسیح کی حقیقت کو (باقی حاشیہ صفحہ پر)

**بدھ کے پیروؤں اور سامی اقوام میں فرق:** اس بحث میں سب سے بڑا اختلاف بدھوں کے انکارِ خدا یا نروان ازم اور سامی اقوام کے عقیدۂ توحید میں پایا جاتا ہے۔ اول الذکر کی بنیاد کائنات کا خوابی اور عارضی تصور اور حقیقتِ مطلقہ کے بارے میں سلبی یا عقیدہ لاموجود ہے جب کہ آخر الذکر کا دارومدار دنیا کے تجربے کی اصلیت اور اسے پیدا کرنے والے بنیادی عنصر کے عملی اور مثبت ظہور پر ہے۔ یہ دونوں حقیقتیں ہر چند بعض لحاظ سے ناکافی ہیں، لیکن اپنے طور پر عالمگیر اسلام میں عدمِ اختلاف بلکہ گہرے ربط کی نشاندہی کرتی ہیں[1]۔

**مذہب کو سمجھنے کی شرط:** چونکہ اس باب کے لکھنے کا مقصد یہ تھا

---

(بقیہ حاشیہ صفحہ کا) تسلیم کر کے ان کی پھانسی کو اصلیت کی ایک علامت قرار دیتی ہے، (مَا قَتَلُوْہُ وَمَا صَلَبُوْہُ وَلٰکِنْ شُبِّہَ لَھُمْ) اس کے ایسے معنی لیے جا سکتے ہیں، اور ضرورت کے تحت حقیقتاً لیے جا رہے ہیں، جن کا تعلق ایک روحانی نہ کہ تاریخی شخصیت سے ہے۔ اور بعض وقت الہامی کتب کی ایسی آیات میں یہ جاننا مشکل بلکہ ناممکن ہوتا ہے کہ تاریخ اور شریعت کی حدِ فاصل کہاں واقع ہے، بالخصوص ایسے حالات میں جب کہ لفظی معنی مراد لینے سے کسی خاص الہام کے غائی مقصد سے یا مذہب مذکور کے متعین زاویہ نگاہ سے بے نیازی لازم آتی ہو۔

[1] جیسا کہ مصنف نے ایک اور جگہ بیان کیا ہے۔ کہ بدھ مذہب والوں کے عقیدۂ انکارِ خدا میں ایک قسم نہ ذاتی اقرارِ خدا پایا جاتا ہے۔ اسی طرح توحید پرستوں کی پراسرار غیر شخصی ذات کی حقیقت میں انکارِ خدا پایا جاتا ہے۔

که بادی النظر میں الہامی کتابوں میں جو نقائص پائے جاتے ہیں، وہ فی الحقیقت یا تو ایک مرکب نظام فلسفہ ہوتا ہے، یا مضمر اور محذوف کلام نیز ہمارا مقصد اس بات پر زور دینا تھا، کہ خواہ کوئی شخص محقق ہو یا تقلید پسند ہو، وہ کبھی کوئی ایسی عظیم حقیقت کی دریافت نہیں کر سکتا، جسے وہ سمجھنے اور تبصرہ کرنے کی اہمیت نہ رکھتا ہو۔ یہاں ہمیں رک جانا چاہیے۔ بغیر از نفاق احترام اور بغیر از گستاخی خلوص سے اتنا جاننا کافی ہے، کہ خدائی کلام لازمی طور پر مکمل ہوتا ہے، خواہ ہم اس وقت اسے پہچاننے کی اہمیت رکھتے ہوں یا نہ۔ صورتِ حال جو بھی ہو، چونکہ الہامی کتابوں کو تنقید کا موضوع نہیں بنایا جا سکتا، اس قسم کی تنقیدی حدود سے تجاوز کیے بغیر جو کچھ کہا سنا جاتا ہے اس کی حیثیت ثانوی ہوتی ہے، اور اس کے محتویات لازماً ایسے افق کھول دیتی ہیں، جو ہمیں عجیب طریقے سے اصل مدعا سے دور لے جاتے ہیں۔ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہم اس بحث کو ایسے حوالے پر ختم کریں جو اس سوال کو واپس اس کی اصلیت پر لے آتا ہے، اور اس گفتگو کی موزونیت کی تائید کرتا ہے: "اگر سمندر میرے خدا کے الفاظ لکھنے کو سیاہی بن جائیں، تو سمندر ان الفاظ کے ختم ہونے سے پہلے ختم ہو جائیں گے اگرچہ ہم اس کے ساتھ ایک اور سمندر ملا دیں"[۱]: (قُلْ لَّوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمٰتِ رَبِّيْ لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ اَنْ تَنْفَدَ كَلِمٰتُ رَبِّيْ وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهٖ مَدَدًا) (۱۸ — ۱۰۹)۔

---

۱؎ اسی طرح مندرجہ ذیل آیت کا مفہوم اس سے ملتا جلتا ہے: (وَلَوْ اَنَّ مَا فِي الْاَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ اَقْلَامٌ وَّالْبَحْرُ يَمُدُّهٗ مِنْ بَعْدِهٖ سَبْعَةُ اَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمٰتُ اللّٰهِ اِنَّ اللّٰهَ عَزِيْزٌ حَكِيْمٌ) (۳۱ - ۲۷)۔

# محمد رسول اللہ کے متعلق جو کرشمۂ قدرت تھے

**ضرورت بعثت محمد رسول اللہ:** اسلام عیسائیت سے اس بات میں بالکل متفق ہے، کہ حضرت عیسیٰ کا کوئی باپ نہ تھا۔ وہ کلمۃ اللہ ہیں، انہیں ایک کنواری نے جنم دیا۔ (دیکھ وزن کی کنواری ماں کو یہ امتیاز حاصل ہے، کہ بہ وقت پیدائش شیطان نے ان کو نہ چھوا) جو مریم کے معصوم حمل پر دلالت کرتا ہے۔ اب یہ ناممکن ہے، کہ مسلمانوں کے زاویۂ نگاہ کے مطابق بھی ان تمام بے نظیر امتیازات کی حیثیت ثانوی ہو، اور یا یہ سب کچھ یوں ہی کوئی فیصلہ کن اثر چھوڑے بغیر ہو گیا ہو۔ ایک عیسائی پوچھ سکتا ہے، کہ مسلمان کس طرح بعد میں آنے والے ایک پیغمبر پر ایمان لا کر اس اعتقادی تضاد سے بچ سکتے ہیں؟ اس حقیقت کو سمجھنے کے لیے تمام مابعد الطبیعیاتی دلائل کو ایک طرف رکھ کر مندرجہ ذیل بات کو سمجھنا ضروری ہے۔ مکمل نظریۂ توحید دو جداگانہ سلسلوں پر مشتمل ہے؛ اول اسرائیلی، دوم اسماعیلی جس طرح اسرائیلی سلسلے میں حضرت موسیٰ نے حضرت ابراہیمؑ (کے دین) کی تجدید کی، یا ان کے جانشین ہوئے (کوہ طور کی وحی، نظریۂ توحید کی تجدید نو تھی)، حضرت ابراہیم اولادِ اسماعیل کے لیے بھی باقاعدہ بکتا اساسی پیغمبر جیسے آئے ہیں۔ کوہِ طور کے معجزے (نبوت) نے مسیحی معجزے کا تقاضا کیا۔ یہ حضرت مسیح ہی ہیں، جنہوں نے ایک خاص نقطۂ خیال سے موسوی سلسلے کو بند کر کے انجیل کو بڑی شان و شوکت سے ناقابلِ تنسیخ انداز میں پورا کیا۔ لیکن وہ دور جو موسیٰ سے عیسیٰ تک یا کوہِ طور سے صعودِ مسیح تک پھیلا ہوا ہے، مکمل سلسلۂ توحید

پہناوی نہیں۔ اسماعیلی، بلکہ ابراہیمی سلسلہ نے مستقبل میں اس دور سے باہر واقع ہے۔ اور ایک حد تک کھلا رہ، اور اس نے بھی اپنی باری پر ایک شاندار انجام کو جو موسوی اور ابراہیمی خصوصیات کا حامل ہونے کی بجائے، ابراہیمی یا محمدی بلکہ ایک حد تک بدوی یا صحرائی اوصاف کا جامع ہو، تقاضا کیا۔

**مذہب اسلام کی خصوصیات:** حضرت ابراہیم، حضرت موسیٰ کے پیش رو تھے۔ اس لیے حضرت مسیح کے بعد محمد رسول اللہ کا آنا ضروری تھا۔ اور وہ دور جو کوہِ طور سے حضرت مسیح تک پھیلا ہوا ہے، دنیوی لحاظ سے ایک اور متوازی دور سے جو مختلف النوع ہے اور جس پر نہایت واضح طور پر صرف توحید ہی صداقت کے نشان ثبت ہیں، کامل مطلقیت اور نجات بخش قوت کے ساتھ۔ جو اس کی فطرت میں راسخ ہے، اور جو مکمل سادگی اور افلاطونی ماورائیت سے جگمگ جگمگ کر رہا ہے، گھرا ہوا ہے۔ اسلام اور ابراہیمیت بنیادی طور پر بدوؤں کا مذہب ہے جن کی کوئی تاریخ نہیں، جو لازوال اور غیر فانی سورج کی گرمی میں جھلستے رہتے ہیں۔ اس سورج کے سامنے انسان کی کوئی حقیقت نہیں۔ خواہ حضرت عمرؓ دنیائے قدیم کا ایک حصہ فتح کر لیں، یا محمدؐ رسول اللہ اپنی بکری کا دودھ دوہیں، دونوں تقریباً برابر ہیں یعنی دنیوی اور مافوق الفطرت لحاظ سے انسان میں کوئی بڑائی نہیں۔ اور اس میں انسان پرستی کی، جس سے غرور کا جذبہ پیدا ہو، کوئی گنجائش نہیں۔ صرف خدا ہی کی بادشاہت کو تسلیم کیا جاتا ہے، اور اس کا مالک خدا ہے۔

**اسلام کے اثرات:** اسلام نے خود بھی دوسرے زمانے تک

عہدِ عتیق کو زندہ رکھا ہے۔ اور عیسائیت ایک دفعہ یورپی تہذیب اختیار کرنے کے بعد اس کی نمایندگی نہیں کر سکتی تھی۔ اگر اسلام نہ ہوتا، تو کیتھولک ازم جلد ہی تمام مشرقِ قریب پر حملہ آور ہوتا، اور تمام قدیم مذاہب، دیگر مشرقی گرجے نیز لاطینی اور یورپی تحریکیں ساحلِ ہند تک مٹ جاتیں، اور دنیائے توریت دم توڑ دیتی۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ اسلام نے منجانب اللہ زمانے کو دنیا کے اس حصے میں (بہ استثنائے یورپ) جہاں توریت اور انجیل کا دور دورہ تھا، روک دیا، اور اس طرح ابراہیمی دنیا کو، جسے مسیحی دنیا بھی کہہ سکتے ہیں، وسعت عطا کی۔ یہود نے ہجرت کی، اور بکھر گئے۔ عیسائیت نے لاطینی، یونانی اور یورپی روپ دھار لیا۔ خدا کو اس یک رخی ترقی پر (حسبِ اسلوبِ بابِ پیدائش) ندامت ہوئی، اور اسلام کو جنم دیا، جو صحرا سے، جسے توحید کا حصار یا پس منظر کہنا چاہیے، ابھرا۔ اس میں متوازن اور متنافی قوتیں مصروفِ عمل ہیں، جسے عام پسند نظر کوئی اہمیت نہیں دیتا، اور اس سے استفادہ کرنا بھی ناموزوں معلوم ہوتا ہے۔[۱]

---

[۱] مسٹر [illegible] نے ان صفحات کو پڑھ کر ابراہیمؑ مذہب کے دائرے پر بانداز ذیل تبصرہ کیا ہے: یہ معنی خیز امر ہے کہ عربی تمام زندہ سامی زبانوں سے قدیم تر ہے۔ اور فی الحقیقت اس کی آوازوں میں تمام وہ آوازیں شامل ہیں جو قدیم ترین سامی بولیوں سے ادا کی جاتی ہیں۔ اس کی خصوصیات توراتی کے رسم و پیش رفت [illegible] مشہور دستور میں پائی جاتی ہیں۔ بلا شبہ کعبہ [illegible] ہے اور جیسے حضرت ابراہیم اور اسماعیل نے تعمیر کیا تھا، فراموش شدہ [illegible] پر

**محمد رسول اللہ خاتم النبیین**: اسلام میں صرف یہی نہیں کہا جاتا، کہ مسلمانوں کا مذہب تمام ادیانِ سابقہ کی تکمیل ہے۔ اور اسی بنا پر محمد رسول اللہ خاتم النبیین ہیں، بلکہ یہ بھی کہ ان سے پہلے کے تمام پیغمبر، بشمول حضرت ابراہیمؑ، موسیٰؑ اور عیسیٰؑ، بھی محمد رسول اللہ کے فرمان کی تعمیل میں تھے۔ اس کا مطلب صرف یہ نہیں، کہ اسلام میں محمد صلعم اس حیثیت سے ذاتِ خداوندی میں جذب ہو جاتے ہیں، کیونکہ ہر مذہب اپنے بانی کو اسی طرح جذب کر لیتا ہے، بلکہ یہ بھی، کہ پیغمبرانِ سلف خود اسلام کے جھنڈے میں ایک

---

(بقیہ حاشیہ صـ کا) مقدس مقام ہے۔ یہود نے اسے بھلا دیا، کیونکہ وہ حضرت اسمٰعیل کے پیغمبرانہ کردار سے ناواقف ہیں، اور عیسائیوں نے بھی کیونکہ انہوں نے یہ خیال یہود سے وراثت میں پایا تھا۔ حریمِ کعبہ جو پیغمبر اسلام کی نظر میں ایسا ہے، جیسا کہ مسجدِ اقصیٰ عیسائیوں کی نظر میں، ایک نقطۂ خیال سے اس کی مثال معماروں کے اس رد کردہ پتھر کی طرح ہے، جو کونے کا پتھر بن گیا ہے۔ حریم اسمٰعیل سے یہ چشم پوشی، حضرت ابراہیمؑ، اسمٰعیلؑ اور محمد رسول اللہ کے اس سلسلے کو پیش نظر رکھتے ہوئے کہ آپ حضرتِ اسمٰعیل کی اولاد سے تھے، یہ حقیقت ہم پر واضح کر دیتی ہے، کہ کس طرح خدائی کیفیت شعوری، ہندسی شکل کو غیر متوقع واقعات سے جوڑنے کو پسند کرتی ہے۔ اس سلسلے میں ان لوگوں کی رائے کو، جن کا خیال ہے، کہ کعبے کی ابراہیمی تعمیر کی اصلیت مسلمانوں کا ایک موثر مابعد افسانہ ہے، نظرانداز کیا جا سکتا ہے۔ یہ لوگ مکمل طور پر اس حقیقت کو بھول جاتے ہیں، کہ قدیم عرب شجرہ ہائے نسب کے بارے میں بھی قوتِ حافظہ کے مالک تھے، جو غیر معمولی ہونے کے علاوہ (جیسا کہ بدو اور نیم بدو قبائل میں تھی) حد درجہ ثقہ بھی تھے۔

خاص قسم کی خدمت (مثلاً مشائخ قیام کرنا اور کبھی مخفی فیصلہ) سرانجام دیتے ہیں۔

**اسلام کے اجزائے ترکیبی:** یہ واضح کرنے کے لیے، کہ مسلمانوں کا مذہب کس طرح خود کو پہلے توحید پرست مذاہب کا تکملہ اور مجموعہ خیال کرتا ہے۔ ہمیں، ولٰہ یہ بات یاد رکھنی چاہیئے کہ الایمان، الاسلام اور الاحسان اس کے اجزائے ترکیبی ہیں جو مطابقت لفظاً نہیں، لیکن بہرحال موزوں طور پر یقین، قانون، اور طریقت کے الفاظ سے بیان کی جا سکتی ہیں۔ الایمان تین توحید پرست مذاہب میں سے پہلے یعنی ابراہیمی مذہب سے، دوسرا (الاسلام) دوسرے یعنی موسوی مذہب سے، اور تیسرا (الاحسان) تیسرے یعنی عیسیٰؑ اور مریم کے مذہب سے مطابقت رکھتا ہے۔ ابراہیمیت میں آخر الذکر دو عنصر الایمان میں شامل ہو گئے ہیں۔ موسویت میں قانون کو برتری حاصل ہے، اور باقی ماندہ دو عنصر اس میں سمٹ گئے ہیں۔ عیسائیت میں طریقت نے باقی دو کو جذب کر لیا ہے۔ جہاں تک اسلام کا تعلق ہے، اس میں یہ تینوں عناصر پہلو بہ پہلو مکمل طور پر پائے جاتے ہیں۔ اسی بنا پر تینوں اجزاء الایمان، الاسلام اور الاحسان، اس مذہب میں بے کم و کاست موجود ہیں۔

**اجزائے ترکیبی کی وضاحت:** الایمان بنیادی طور پر دو شہادتوں پر مبنی ہے۔ اللہ کی وحدانیت اور رسولِ اکرم کی رسالت (کی تصدیق)۔ الاسلام کی بنیاد پانچ مذہبی ارکان پر رکھی گئی ہے، ۱ دو شہادتیں، جو ابھی مذکور ہوئیں ۲ شرعی نماز۔ ۳ روزہ ۴ زکوٰۃ اور ۵ حج۔ رہا الاحسان سو اس کی مرکزی اور غیر مادی عبادت ذکر اللہ ہے جو خیر باطن سے تعلق رکھتا ہے اور عوام کے فہم کے مطابق اس کی وضاحت نہیں ہو سکتی کیونکہ الاحسان

علمائے ظاہر کی بجائے صوفیوں کے عمل کا میدان ہے۔

**رسول اکرمؐ تمام اوصاف کے جامع تھے**: ضرورتاً سب انبیا تمام اوصاف کے حامل ہوتے ہیں، لیکن ایک زاویۂ نگاہ سے جو مخصوص بہ اسلام ہے، (پیشتر مذکورہ امور میں سے کسی کا انکار کیے بغیر) ہم حضرت ابراہیمؑ سے ان خوبیوں کو منسوب کرتے ہیں، جن کا تعلق ایمان سے ہے۔ اور حضرت موسیٰؑ سے ان اوصاف کا جو الاسلام کی قریں میں آتے ہیں، اور حضرت عیسیٰؑ سے ان صفات کا جو الاحسان سے مخصوص ہیں، اور اگر مذہب اسلام اس قیاس کی بنیاد پر محمد رسول اللہ میں تمام ان خوبیوں کا نچوڑ پاتا ہے، تو یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ ہم ایمان، اسلام اور احسان کے ذیل میں، ان اوصاف کے واضح ظہور پر زور دینے کے ارادے سے بیان کر چکے ہیں۔ یہ بات ایک مخصوص وصف، بلکہ بالضرور ہر وصف کے بارے میں کہی جا سکتی ہے کہ وہ فلاں فلاں پیغمبر سے فلاں فلاں سلسلے میں منسوب ہے۔ اس طرح جب ہم فلاں فلاں اوصاف حضرت عیسیٰؑ سے منسوب کرتے ہیں، تو یہ صرف اس حد تک ہی ہوگا، جو الاحسان کے تحت آسکے گی۔ بلاشبہ اس میں کوئی استثنا نہیں ہے۔ اس گفتگو کا مطلب یہ ہے کہ ہم ہر اساسی وصف پر ایمان یا یقین، اسلام یا اطاعت یا اس کے علاوہ [illegible] تقدس کے عنوان کے تحت غور کر سکتے ہیں۔ رہی یہ بات کہ [illegible] ان تینوں عناصر میں سے باقی دو کے مقابلے میں کسی ایک سے مخصوص ہوتے ہیں، [illegible] کی تغلیط نہیں ہوتی۔

**محمد رسول اللہ، افضل البشر ہیں**: [illegible] استحقاق [illegible] پیغمبر اسلام کو [illegible] مخلوقات [illegible] منصب مظہر خدا سمجھا جاتا ہے، اور جن کی

ذات میں کسی نہ کسی طرح باقی انبیا کو سمو دیا جاتا ہے، اس بنا پر قابلِ تسلیم ہے، کہ دنیا میں ایک تکوینی سیکٹر[۱] (حصہ) ایسا ہے، جو زمین سے آسمان کے سب سے اوپر کے کرے، بلکہ خدائی عرش تک پھیلا ہوا ہے، جہاں حضرت محمد رسول اللہ حقیقتاً ذاتِ خداوندی سے ہم کنار ہیں۔ اور ایسا اس مخصوص مشیتِ خداوندی سے، جس نے مذہبِ اسلام کے ظہور، نیز مذکور تکوینی سیکٹر کی تخلیق کا حکم دیا، ممکن الوقوع ہے۔ ہر پیغمبر (اوتار) اس تکوینی سیکٹر میں، جو اس کے لیے مخصوص ہے، ذاتِ خداوندی کا مظہر ہوتا ہے۔ کسی مخصوص مذہب کے بانی میں بلا شرکتِ غیر کلمۃ اللہ کا تجسم صرف تناظر کا معاملہ نہیں، بلکہ ان لوگوں کے لیے، جو اس کے مخصوص روحانی سیکٹر میں گھرے ہوئے ہیں، ایک معروضی حقیقت ہے۔ اور اس کا اس سوال سے کوئی واسطہ نہیں ہوگا، کہ آیا پیغمبر مذکور میں اپنے مشن کی نوعیت یا اس کے ڈھانچے کی بنا پر دوسرے مذاہب کے بانیوں کی طرح وسعت پائی جاتی ہے، یا پائی جانا چاہیے، کیونکہ خدا کے یہاں صرف پیغامبر کی شخصیت ہی اہم نہیں، بلکہ مجموعی طور پر اس کی شخصیت اور پیغام کی کلی حیثیت مقصود ہوتی ہے۔ اس مجموعے میں شامل عناصر کچھ بھی ہوں، بہر حال یہ کلمۃ اللہ ہی ہوں گی۔ علاوہ ازیں اس کے بناوٹی ترکیبی میں کامل اور نجات بخش سچائی کے علاوہ مطلقیت اور غیر متناہی عنصر بھی پایا جاتا ہے۔

**کیا مذاہب ایک صداقت کے ترجمان ہیں:** جو کچھ بیان ہوا،

---

۱۔ حضرت رسولِ اکرم کی زندگی میں شبِ معراج، اس سیکٹر کی توسیع یا قیام کی دلیل ہے۔

ممکن ہے، وہ اس اصول کی جس کے رو سے خدا ایک ہے۔ وضاحت کر سکے۔ یہ ایک مابعد الطبعیاتی اصول ہے، جیسے بدھ ازم، بدھ کی غیر متناہیت سے واضح کرتا ہے، اگر تکوینی سیکٹر کے سوال پر زور دیا جاتا ہے، تو وجہ یہ ہے، کہ جو لوگ فی نفسہ تمام مذاہب کی درستی کے قائل ہیں، وہ عموماً اپنے آپ کو سچائی کی وحدت تک محدود رکھتے ہیں، جو بذاتِ خود اس سیلیے ناکافی ہے، کہ عام پسند مسائل مبہم رہ جاتے ہیں، یا انہیں خالص اور صریح غلطی سمجھ لیا جاتا ہے۔ لیکن یہ مفروضے عظیم الہامات کی ابدی اور نجات بخش تعلیم کی بنا پر ناقابلِ قبول ہیں۔ مذاہب تکوینی دائرے (جس کا مرکز خدائی عنصر یا نروانی حقیقت ہے) کے مختلف سیکٹر (ٹکڑے) ہیں۔ خدا ایک ہے لیکن متعلقہ سیکٹر کے بغیر ذاتِ خداوندی کی تجسیم یوں نہیں ہو سکتی۔

**اوتار (پیغمبر) کی تعریف:** ایک اوتار خدائی اوصاف کا حامل انسان اور انسانی شکل میں خدا ہے۔ اسلام نے ان دو صورتوں میں سے پہلی کو اور عیسائیت نے دوسری کو قابلِ ترجیح سمجھا۔ اول الذکر سے یہاں یک مکمل، قابلِ تقلید اور معیاری انسان مراد ہے، جو خالق کی کامل تمثیل ہو لیکن بہرحال ہو انسان ہی۔ انسان نما خدا سے مراد وہ خدائی روح ہے، جو انسانی ڈھانچے میں اس حد تک جان ڈال دے، کہ وہ خدائی روح کو جذب کر کے انسانی اور خدائی دونوں کو مرکب حقیقت واحدہ میں بدل دے۔

**پیغمبر اسلام کی معصومیت اور ونا حت:** اسلام تک رسائی حاصل کرنے کے لیے اہلِ مغرب کی راہ میں ایک رکاوٹ، پیغمبر اسلام کے تقدس کا سوال ہے۔ بنیادی طور پر اس دقت کی وجہ یہ ہے۔

کہ اس سوال پر عیسائی تناظر اہلِ اسلام سے مختلف زاویۂ نگاہ سے غور کرتا ہے۔ اس اختلافِ رسنے کو تمثیلی انداز میں یوں بیان کیا جا سکتا ہے، کہ تقدس کی ایک قسم ایسی ہے، جسے رسمی تقدس (کم از کم اس کے عادی ظہور کی بنا پر) کا بیش قیمہ کہنا چاہیے، ایک پرہیز گار انسان کو اسی طرح مکمل کہتے ہیں، جس طرح کرے کی شکل بالکل مکمل ہوتی ہے، یا جس طرح ریاضی کی باقاعدہ اشکال، غیر موزوں، بے ڈھنگی اور بے قاعدہ اشکال کے مقابلے میں، مزید ایک اور انداز بھی ہے، جس میں تقدس کا ظہور ممکن ہے، اور جس کا تعلق ظاہری شکل کی بجائے حسنِ فطرت سے ہے۔ اور جس طرح ہم کہہ سکتے ہیں، کہ ایک کرہ یا مکعب، اس کا مادہ کچھ بھی ہو، مکمل شکل ہے، اسی طرح کہہ سکتے ہیں کہ سونا یا ہیرا جس شکل میں بھی ہوں مکمل اشیا ہیں۔

**تقدس ظاہری و تقدس باطنی:** حضرت مسیح اور مہاتما بدھ کے بارے یہی کہا جا سکتا ہے، کہ ان کا تقدس ظاہری طور پر ان کی مکمل صورت سے ثابت ہے۔ جو شخص بھی ایک مکمل شکل کو پہچاننے میں ناکام رہتا ہے، ہم اسے قابلِ سجدہ نہیں کہہ سکتے۔ اس کے برعکس اگرچہ ہمارا حضرت ابراہیم و محمد رسول اللہ کہ جو کچھ بھی انہوں نے کیا، وہ بیش قیمت تھا، ور تقدس ان میں جاری و ساری تھا۔ نہ بلحاظ ظاہری شکل و صورت کے بلکہ حقیقت اور اصلیت کی بنا پر یہاں پر حقیقت ہی وہ شے ہے جو عمل کو جائز اور مقدس بنا دیتی ہے۔ اور جو اسے ایک مثبت علامت ذرائع ہر خدا وندی کا سزاوار گردانتی ہے۔

**عیسائیت اور اسلام میں فرق:** جس طرح عیسائی کہیں گے کہ

جو شخص بھی ملکوتی فطرت کا مالک ہے، وہ اپنے طرزِ عمل سے اسے ثابت کر دے گا، مسلمان یہ کہیں گے، کہ جس کی فطرت ملکوتی ہے، ضرور ہے، کہ وہ ملکوتی صفات کا حامل ہو۔ بلاشبہ فطری تقدس بذاتہ فسقِ اعمال کو خارج از امکان قرار دیتا ہے۔ لیکن اس سے وہ اعمال جو مبہم ہیں، مستثنیٰ نہیں، نیز صوری تقدس، فطری تقدس کے بغیر ناممکن ہے۔ لیکن بنا بر ایک بغیر از تقدس، مکمل صورت (مثلاً منافقت) بھی ممکن ہے۔ اگرچہ یہ بہت ہی بودی قسم کی شان و شوکت ہے۔ کرشن مہاراج گوالنوں سے دل بہلا سکتے ہیں، مگر وہ پھر بھی کرشن ہی رہیں گے، اور اس طرح ان کی دل لگی کچھ آزادی بخش غیر محدود کا مزا چکھا دے گی۔ نیز یہ بے سود ہے، کہ فریسی جنہیں مسیح نے رد کر دیا تھا، بڑی احتیاط سے رسمی مذہب سے چمٹے رہیں تو وہ اس بنا پر پرہیزگار نہیں، بلکہ وہ عین اس کی نقیض ہیں۔

**عیسائیت اور اسلام میں ایک اور فرق:** عیسائیت میں خدا رسیدہ لوگوں کی اکثریت یا تو راہب مرد تھے، یا راہبہ عورتیں۔ اگرچہ وہ تارک الدنیا تھے، مگر ان میں بادشاہ، شہزادیاں اور سپاہی بھی تھے۔ اسلام میں خدا رسیدہ لوگوں کی اکثریت ابتدا میں تھی، بہادر سپاہی یا کم از کم عملی لوگ تھے۔ لیکن ایک عرصہ کے بعد صوفیوں کی اکثریت نے سوائے تبلیغ کے جب بھی موقعہ ملا، دنیا سے کنارہ کر لیا۔ جہاں تک پیغمبر صلعم کی ذات کا تعلق ہے، اسلام کے مخصوص تاثر کو پیش نظر رکھ کر یہ تاثر پیدا ہوتا ہے، کہ خدا نے ان کی زندگی میں [illegible] کے لیے پیغمبر صرف انسان ہیں، وہ انسان کی تقدیر [illegible] ہے، نیز یہ کہ پیغمبر کو اس دنیا میں قیام کے بعد خدا نے [illegible]

کر دیئے ہیں۔ بلا کم و کاست صورت حال کا یہ وہ پہلو ہے جس کی بنا پر
اسلام اندرونی تقدیس پر اصرار کرتا ہے۔ تاکہ وہ حوادث الزمن سے زمانہ
کے عمل کے نتیجے (جس میں بذاتہ ایک فیصلہ کن اصول غیر موجود ہے) ایک ایسے
اثر کو جو اس عمل سے بے نیاز ہے، دیکھ سکے۔ اس اثر یا اس پاکیزگی کا اظہار
اسکے ان رجحانات کے ذریعے سے اور اس روحانی خوشبو کی وجہ سے جو
اس سے ان لوگوں کے لیے نکلتی ہے، جو اس کی تجسیم کے شاہد ہیں، ہوتا رہتا
ہے۔ ایک طرف تو مسلمان پیغمبر اسلام کی مکمل تقدیس کو پیغام کی مطلق صداقت
سے استنباط کرتا ہے، جب کہ عیسائیوں کا عمل بالکل اس کے برعکس ہے۔
نیز وہ ان لوگوں کی شہادت کو بھی بنیاد قرار دیتا ہے، جو پیغمبر اسلام کو جانتے
ہوئے ان کی عدیم المثالی پر گواہی دیتے ہیں۔

**ضرورت نبوت:** یہاں رسالت کی مابعد الطبیعیاتی اساس کے بارے

---

لہ جاپانی بدھوں کا مشہور جشن یہ ایک ایسی مثال ہے، جو اس اندرونی تجسیم یا اس
ظہور سے میں خدائی عبادت ہو جاتی ہے، جو اس آدمی کے (جو مظہر خدا ہے) معمولی اعمال
تک کو منعکس کرتی ہے۔ یہ رسمی خدوخال نفاست کی بنا پر غلط نہیں، بلکہ یہ ایک خاص اثر یا
اس باطنی حمد کی وجہ سے ہے جس کا ظہور شدہ لوگوں کی ایک معمولی سی سرگرمی
میں بھی دیکھا جا سکتا ہے۔ اس سے اثر کے تجسیم اور عمل کی معمولی حیثیت
کے تضاد کی اہمیت واضح ہوتی ہے جو اس ایک مثال میں یعنی شیخ عبداللہ درجانی
کے ایک واقعہ میں پائی جاتی ہے۔ شیخ مرحوم نے بیویوں کے بارے میں ایک معمولی
سی کہانی سنائی، اور تمام سامعین اس حکایت کے بعد جو ایک عالم کے وعظ سے ان
پر طاری ہوئی روحانی جوش کی وجہ سے رونے لگ گئے۔

میں کچھ کہنا ضروری معلوم ہوتا ہے انسان کسی درجے میں بھی، کسی خدا کے بندے کی امداد اور برکت کے بغیر، ذاتِ خداوندی کو نہیں پا سکتا۔ نیز وہ کسی بندۂ خدا تک، ظہورِ خدا (یعنی تکوینی مادے میں خدائی عکس) کے بغیر رسائی حاصل نہیں کر سکتا۔ حضرت مسیح کا قول ہے: "کہ کوئی شخص بھی (آسمانی) باپ تک میرے بغیر نہیں پہنچ سکتا۔ اسی طرح حدیث میں آیا ہے "کہ کوئی شخص بھی خدا کو نہیں مل سکتا، جو اوّلاً پیغمبر سے نہ ملا ہو"

**تقسیم کائنات:** فی الحقیقت کائنات میں سلسلہ وار تین بڑے ظہور یا تین جوہر ہیں:۔ اول ماورائے ہستی، حقیقت مطلق یا ذات، یعنی آتما۔ دوم ہستی یا خدا جو خالق ہے، وحی نازل کرتا اور پھر انصاف کرتا ہے۔ سوم، ظہور یافتہ خدائی روح، جس کے تین قالب ہیں۔ آفاق گیر عقل، اقنومِ ثانی جو انسانی زبان میں وحی بھیجتا ہے۔ اور انسانی عقل جو درحقیقت نہ مخلوق ہے نہ غیر مخلوق، جو بنی نوع انسان کو مرکزی، محوری اور بادشاہی مقام عطا کرتی ہے۔ اور جو باقی مخلوق کے مقابلے میں نیم خدائی حیثیت کی حامل ہے۔

**حضور اکرمؐ کی عظمت:** ظہورِ خداوندی کا یہ راز ہی ہے، جو ایک توحید پرست اور موضوعیت پسند، پیغمبر اسلام پر درود بھیجنے کی زبردست اہمیت کو سمجھ سکتا ہے، جو اس وقت تک ناقابلِ فہم رہے گا، جب تک خاص معنوں میں پیغمبر اسلام میں خدائی عنصر نہ مان لیا جائے۔ روایتی بیانات کی بنا پر ہم محمد رسول اللہ کی ذات کو مسلمہ طور پر انسانی اور اسی طرح ناقابلِ تردید طور پر خدائی ظہور کی فوق الانسانی فطرت سے مرکب پاتے ہیں۔

**حضور اکرمؐ کے بارے میں ایک تمثیل:** اس نظریے کو جو اسلامی

زاویۂ نگاہ سے ایک راز ہے۔ زیادہ واضح طور پر سمجھنے کے لیے ہمیں مندرجۂ ذیل استعارے سے مدد لینی چاہیے: جب سورج جھیل میں عکس ریز ہوتا ہے، تو آدمی پہلے سورج، پھر شعاعوں اور آخر میں عکس کی شناخت کرتا ہے۔ اس وقت طول طویل انداز میں اس امر پر بحث ممکن ہے، کہ جس نے صرف عکس دیکھا، اور سورج اوٹ کے پیچھے آنکھوں سے اوجھل تھا، آیا اس نے صرف پانی دیکھا، یا اس کے برعکس تھوڑا بہت سورج بھی دیکھا۔ یہ مسلمہ امر ہے کہ سورج کے بغیر پانی دکھائی بھی نہ دیتا، اور کوئی عکس بھی نہ پڑتا۔ اس لیے اس سے انکار ناممکن ہے، کہ جب کوئی شخص بھی سورج کا عکس دیکھتا ہے، وہ ایک خاص طریق پر خود خدا کو بھی دیکھتا ہے جیسا کہ پیغمبر اسلام کے ایک قول میں بیان ہوا ہے: "جس نے مجھے دیکھا، اس نے خدا کو دیکھا۔"

**پیغمبر اسلام بے نظیر خوبی کے مالک تھے:** بلاشبہ نظریۂ اوتاریت کی اسلام میں کوئی گنجائش نہیں۔ لیکن اسلام، حامل وحی کے پیغمبرانہ وصف (نبوت) سے، اس حقیقت کے پیش نظر کہ ہر خدائی ظہور کی کوئی دلیل یہ ہے، کہ وہ اپنے آپ کو واحد ظہور میں یعنی بہ حیثیت کامل اور مکمل، یا بطور اول اور آخر کے، اور یا بطور خدائی حقیقت کے پیش کرے، ایک بے نظیر خوبی کو منسوب کرتا ہے۔ خدا کا "خلاق" نام دوسرے سے مختلف ہے، لیکن ان میں کا ہر نام خدا ہے۔ اور ان میں سے ہر نام جب اظہار کرتا ہے، تو مرکزی حیثیت حاصل کر لیتا ہے۔ جب ہم اس نام کی دہائی دیتے ہیں، کیونکہ یہ خدا ہی ہے، جو اس میں خود کو پیش کرتا ہے۔ اور یہ خدا ہی ہے جس کی دہائی دی جاتی ہے۔ اور تھوڑی بہت تبدیلی سے یہ بات

(بدھوں کی زبان میں گفتگو کرتے ہوئے) ازلی بدھ ( Adi Buddha )
پر بھی منطبق ہوتی ہے، جس نے اگرچہ خود کو بار ہا زمینی اور سماوی زمان
و مکان میں متشکل کیا، لیکن وہ وہی ذات رہا۔[1]

**چوتھا جوہر:** تین عظیم جوہروں (ما وراے وجود، خدائی مرکز زندگی یا
ذات خدا اور خدائی دانش) کے متعلق گفتگو کرتے وقت ہم نے انسانی
عقل کا ذکر کیا تھا، یہاں اگر ہم چاہیں، تو چوتھے جوہر (جس کا عکس عالم صغیر
میں دیکھا جا سکتا ہے) کا ذکر بھی کر لیں یہ وہی خدائی عقل ہے، جس نے ظاہر
کی بجائے باطن میں ظہور فرمایا۔ (اگر کوئی شخص بھی میرے بغیر باپ تک
نہیں پہنچ سکتا) یہ حقیقت یا اصول ہماری خالص دانش پر بھی، جو ہم میں پائی
جاتی ہے، اسی طرح فلسفیانہ انداز میں منطبق ہو سکتا ہے، اور نہ صرف
اسی انداز میں ہم عقل یا تثلیت کا کڑے استثنا بغیر ذکر کرتے ہیں، تو یہ
لازمی ہوگا، کہ ہم تمام روحانی قوتیں، پاکیزہ خدائی روح کے سپرد کر دیں
جو بنیادی عقیدۂ الہام سے مکمل طور پر، لیکن وجودی اور فوق الرسمی
طور پر، ہم آہنگ ہے۔[2]

---

[1] مادی اور زمانی معنوں میں حقیقتیں مکان و زمان سے ماورا ہیں، لیکن وہ بالکل تماثل کو نفت پہناوتی ہیں۔ اس سیدھے سادے سبب کی بنا پر کہ ایک تو ہر تکوینی کرشمہ ثبات استحکام اور ہم وقتی کا مقتضی ہوتا ہے۔ اور نیز وہ تغیر اور تسلسل بھی چاہتا ہے، اور کوئی تکوینی کرشمہ ایسا نہیں، جس میں توسیع و موزونیت نہ پائی جائے۔

[2] جب قدما نے دانش و خوش بختی کو عقل کے سامنے جھکتے دیکھا تو وہ بد وسط یا بلواسطہ دانستہ یا نادانستہ عقل واحد کا حوالہ دیتے رہے۔ اس کا ثبوت واضح طور پر اس حقیقت میں ملتا ہے، (باقی حاشیہ صفحہ ۱۲۵ پر)

# قرآن حکیم اور سیدنا عیسیٰ علیہ السلام

**حضرت عیسیٰ کے متعلق اسلامی نظریہ:** جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، اسلام میں حضرت عیسیٰ کی مثال آدمؑ کی سی ہے، جن کا کوئی انسانی باپ نہ تھا۔ وہ ناقابلِ تحلیل طور پر حضرت مریم سے وابستہ ہیں، انہیں سمجھا نہیں گیا، اس لیے ایک آخری مجموعے اسلام کی ضرورت پڑی۔ وہ ہمیشہ گھومتے رہتے، بیماروں کو تندرست اور مردوں کو زندہ کرتے، وہ تقدس کی مہر ہیں۔ اور یوں علمِ باطنی کی (اس کے دو پہلوؤں محبت اور دانش کے تحت) ایک ممتاز مثال قائم کرنے والے یا ایک بلاواسطہ اور مافوق الفطرت ظہور ہیں۔[1] باوجود اس کے مسلمانوں کی کتابوں میں عیسائیوں کے

---

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۲۴ کا) کہ انہوں نے انسانی عقل کو آفاقی فطرت سے وابستہ کر دیا۔ عمداً بہت سے لوگوں نے خدائی عقل کو، انسانی عقل سمجھنے کی غلطی کا ارتکاب کیا، اور خدا کو گھٹا کر اس کا نام فطرت رکھ دیا۔ یہ دہریت کی یونانی، رومی الحاد یا یونانی۔ رومی روح (جو مبنی بر الحاد ہے، نہ کہ افلاطونی طرزِ فکر) کی تصریح (وضاحت) ہے مزید برآں، صرف خدائی انسان یا الٰہی مسیح مردہ کو زندہ کر کے عقل کو پوری اہمیت دیتا ہے، اور صرف حقیقت مطلق یا اس کی ماورائیت کا تصور ہی فطرت کو معنی عطا کرتا ہے۔

[1] حدیث: جو آدمی شہادت دے کہ خدا کے سوا اور کوئی معبود نہیں، اس کا کوئی شریک نہیں، اور محمدؐ اس کے بندے اور رسول ہیں نیز عیسیٰؑ اس کے بندے، رسول اور کلمہ ہیں، جو مریم میں ڈالا گیا، اور وہ بھی روح ہیں جو خدا سے جدا ہوئی، بہشت حق ہے جس طرح دوزخ ہے۔ خدا ایسے آدمی کو جنت میں جگہ دے گا، خواہ اس کے عمل کچھ بھی ہوں۔"

ایک ایسے مسیح کا ذکر جو صرف توریت کی توثیق اور ایک پیغمبر کے آنے کی خبر دینے تک محدود ہے، سخت حیران کن اور ناقابلِ یقین معلوم ہوتا ہے۔ جیسا کہ اکثر قرآن میں اور بالعموم سامی الہامی کتابوں میں دیکھا جاتا ہے۔ کیونکہ لفظی معنوں کی سادگی اور طرفگی ایک ایسے روحانی معمہ کو (جس کے اصول کا تقاضا ہے کہ انہیں سمجھا اور حل کیا جائے) یا تو واضح کرتی اور یا اس پر پردہ ڈال دیتی ہے[1]۔ اس لئے کہنا پڑتا ہے کہ عیسائی زاویۂ نگاہ سے اسلام ایک سخت مشکل مسئلے کی نمائندگی کرتا ہے۔ کیونکہ قرآن ایک ایسے تناظر کو جو عیسائیت سے مختلف ہے، ایک ایسی اشاریت کے ذریعے

---

[1] ایک مثال: اے رسول پاکیزہ چیزیں کھائیے اور اچھے کام کیجئے کیونکہ جو کچھ آپ کرتے ہیں مجھے اس کا علم ہے۔ (یٰاَیُّهَا الرُّسُلُ كُلُوْا مِنَ الطَّيِّبٰتِ وَاعْمَلُوْا صَالِحًا، اِنِّيْ بِمَا تَعْمَلُوْنَ بَصِيْرٌ ۲۳-۵۰) اس حد درجہ عام اور سیدھی نثر میں حیران کر دینے والی آیت کا مفہوم حسب ذیل ہے: کسی شخص کو بھی نہ رسول اللہ کو بالخصوص اور باقی سب کو بالعموم اس بات پر ملامت نہ کرنی چاہیے کہ وہ توبہ نہیں کرتے، کیونکہ وہ بحیثیت پیغمبر اپنے حد درجہ ممتاز کمال کی بنا پر جو خدائی امر پر منحصر ہے، اس سے مستثنیٰ ہیں۔ وہ اپنی فطرت اور خدائی امر کے تحت، اچھے کام کرتے ہیں، کیونکہ تمام نیکیوں کا سرچشمہ خدا ہے، اور خدا دوسروں سے کہیں زیادہ صورتِ حال کو جانتا ہے، گو یہ خدائی حکم ازل ہی میں اور تخلیق سے پیشتر دے دیا گیا ہے۔ یہاں مسیح کے اس جواب کا اعادہ ہوتا ہے جو انہوں نے ان لوگوں کو دیا تھا جنہوں نے حواریین کو روزہ نہ رکھنے پر مذمت کی تھی (حوالہ دیکھئے) بد شبہ آیۂ مذکورہ، قدرے مماثلت کی بنا پر مذکورہ آیت اس آیت کے بعد آئی ہے جس کا تعلق مسیحؑ سے ہے۔

ے جو باہم متفق جیسے ہیں، ملامت ہے اس بنا پر جو غلط فہمیاں پیدا ہوئی ہیں، وہ
مشیتِ خداوندی کے مطابق ہیں۔ کیونکہ ہر دو مذاہب کو وہی کچھ ہونا
چاہیے، جو کچھ وہ ہیں۔ تاکہ دوسرے کے عقائد سے گڈمڈ نہ ہوں، جس
طرح ہر انسان ایک فرد ہے جو دوسروں کی طرح نہیں ہو سکتا، ہر چند
دوسرے بھی انسان ہیں۔

**الہام کی تعریف:** یہ مذمت جو سادہ تقابل سے بہت زیادہ ہے،
ایک ایسے نظریے پر مشتمل ہے، جو ہمارے زاویۂ نگاہ سے قطعی ہے،
فی الحقیقت ہر الہام سچا آدمی اور سچا خدا ہے، یعنی سچا فرد اور سچی ذات
جو توحید کی سطح پر اختلافات کو بے کم و کاست واضح کر دیتا ہے۔ الہام
ذریعۂ نجات ہے، جیسے بدھ کے پیرو اپایا [illegible] کہا یعنی
سراب کہتے ہیں۔ اس لفظ میں کوئی حقارت آمیز شائبہ پیدا کیے بغیر حرف
یہ کہنا پڑتا ہے، کہ صرف وجودِ مطلق ہی حقیقت ثابتہ ہے۔ یہ معنی لازماً
تکوینِ مادیت ہی مایا سے لیے گئے ہیں، اور یہی معنی کلمۂ شہادت اور مسیح کی
دوہری فطرت کے نظریے اور بالخصوص ان الفاظ سے مراد لیے جاتے
ہیں، تم مجھے کیوں اچھا کہتے ہو، کیونکہ خدا کے بغیر اور کوئی اچھا نہیں؛

**دونوں مذاہب کا اختلاف:** فنا کو خروجی پیکر یا ستر سے
مانتے ہیں، اور دونوں چیزیں ایک نہیں ہو سکتیں۔ مذاہب کے بارے
میں بھی جس حد تک کہ وہ غیر متناہی (خدا) کا اندازہ ہیں، یہ بات بالکل

---

لہ خاص بعد قت، مرب گشت قبل از ہوئی، ورنہ تب بن [illegible] کوشش پر جب
آنے دو جنش علم، سوا تکمیل ہے۔

حال سے اور تیسرا استقبال سے جوڑ کھاتا ہے۔ بلا شبہ قرآنی مسیح اس حیثیت میں پیش کیا گیا ہے، کہ وہ اپنے سے پہلے نازل شدہ توریت[1] کی توثیق کرتا ہے، اور اپنے بعد آنے والے پیغمبر کی جن کا نام احمد[2] ہے، پیشگوئی کرتا ہے، حال کے بارے میں مسیح[3] آسمان سے کھانے کا ایک تحفہ (مائدہ) اتارتا ہے، جسے ہم بغیر از وقت عشائے ربانی کا نام

---

[1] یہ خیال نہ کرو، کہ میں قانون اور انبیا کو مٹانے آیا ہوں، بلکہ تکمیل کرنے آیا ہوں متی ۵-۱۷

[2] وَاِذْ قَالَ عِيْسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَا بَنِيْ اِسْرَائِيْلَ اِنِّيْ رَسُوْلُ اللّٰهِ اِلَيْكُمْ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَاةِ وَمُبَشِّرًا بِرَسُوْلٍ يَّاْتِيْ مِنْ بَعْدِي اسْمُهٗ اَحْمَدُ. (۶۱-۶)

[3] رَبَّنَا اَنْزِلْ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِّنَ السَّمَاءِ تَكُوْنُ لَنَا عِيْدًا (۵-۱۱۴)

مفسرین کے مطابق یہ مچھلی تھی، جو اشارہ ہے تبدیلی حالت کی طرف یا اس سے حیات نو دینے والی رحمت خداوندی مراد ہے۔ یہ مشہور ہے، کہ ابتدائی کلیسا میں مچھلی مسیح کا نشان تھا، اور یونانی لفظ ICHTHOS بمعنی ماہی ایک الہیٰ عبارت کے پہلے حروف کا مجموعہ ہے جس کا مطلب ہے عیسیٰ نجات دہندہ خدا کا بیٹا۔ بہ اشارت پطرس اندریو، جیمز اور جان (مسیح کے رسول) کے پیشے اور مسیح کے ان الفاظ کے ساتھ جن میں وہ انہیں رسالت کی دعوت دیتا ہے، مربوط ہے اور بپتسمہ کا پانی حیات بخش رحمت خداوندی کی نمایندگی کرتا ہے۔ اس سے قرآن میں مذکور حضرت موسیٰ کی مچھلی یاد آتی ہے، جو آب حیات کا ایک قطرہ چھونے سے پھر زندہ ہو گئی اور سمندر میں چلی گئی۔ اس نے بھی حیات بخش رحمت خداوندی سے حالت بدلی۔ ہندوؤں کے مذہب میں وشنو کا مچھلی کا روپ دھارنا، ایک طوفان اور کشتی کی اشارت میں، بھی ایک دور سے دوسرا دور بدلنے کی نمایندگی کرتا ہے

دے سکتے ہیں۔

**حضرت عیسیٰؑ کی پیشگوئی کا مفہوم:** سیدنا عیسیٰؑ کی پیشگوئی کے بہت گہرے اور زیادہ جامع معنی سمجھنے کے لیے یہ جاننا ازبس اہم ہے، کہ ماضی۔ حال۔ استقبال کی ثلاثی ایک اور ثلاثی کی (بیرونی۔ مرکزی۔ اندرونی) نمائندگی کرتی ہے۔ یہ دوسری ثلاثی ہی مسیح کے باقاعدہ باطنی پیغام، اور نیز اسی علامت کی بنا پر حضرت مسیح کے بارے میں قرآن کی پر اسرار آیت کا حل ہے، اس تشریح کی بنا پر ان کے بعد آنے والے پیغمبر سے مراد ماورائے ادراک اور باطنی الہام کے سوا اور کچھ نہیں۔ (اور یوں باطنی پیغمبر اور وہ عقل جس کے انسانی اور خدائی ہر دو پہلوؤں پر غور کیا جائے مراد ہے) یہ خدائی روح ہی ہے، جس کی رمزیت کا قرآن نے ایک سے زائد بار ذکر کیا ہے[1]۔

---

[1] (وَيَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الرُّوْحِ، قُلِ الرُّوْحُ مِنْ اَمْرِ رَبِّيْ، وَمَا اُوْتِيْتُمْ مِّنَ الْعِلْمِ اِلَّا قَلِيْلًا) اس حقیقت سے کہ قرآن کی آیات میں روح کا ذکر فرشتوں کے ساتھ نہیں، بلکہ علیحدہ کیا گیا ہے، اس کے خدائی وصف کا اظہار ہوتا ہے۔ روح کو [illegible] امر بیان کیا ہے، نیز مذکورہ بالا آیت کے آخری الفاظ سے معلوم ہوتا ہے کہ روح ایک راز ہے یعنی ایک ایسی حقیقت ہے، جو آسانی سے آدمی کی سمجھ میں نہیں آسکتی، وہ روح کے بارے میں آپ سے دریافت کرتے ہیں، کہہ دیجیے کہ روح تو میرے رب کا امر ہے اور تمہیں اس کا بہت تھوڑا علم دیا گیا ہے (ترجمہ آیت) یہ روح بتاتی ہے، کہ روح اتنی بڑی ہے، کہ وہ تنہا اتنی جگہ گھیرتی ہے، جتنی کہ فرشتوں کی ساری جماعت، اور نیز یہ کہ یوم قیامت سے پہلے روح ہرگز نہیں مرے گی۔

**مسیح کی پیشگوئی کا اسلامی مفہوم:** بہت زیادہ معمولی اسلامی تشریح کے رو سے، جس پیغمبر کا نام احمد ہوگا وہ پیغمبر اسلام ہیں۔ اس دوہری مشابہت کے مفہوم کو سمجھنے کے لیے دو باتوں کا خیال رکھنا ضروری ہے کہ موجودہ تثلیث ثلاثی کی دوہری وضاحت کے لیے، اسلام علم یا زہد کی نمائندگی کرتا ہے جیسا محبت کی، اور یہودیت عمل کی۔ اس زاویۂ نگاہ سے تاریخی محمد صلعم کی وابستگی زہد کے بُعد (حقیقت) سے کافی معقول معلوم ہوتی ہے۔ دوم یہ کہ احمد پیغمبر اسلام کا آسمانی نام ہے۔ محولہ بالا آیت میں یہ ایک ارضی حقیقت کا اتنا سوال نہیں، جتنا کہ اس کی آسمانی اساس کا۔ اور یہ ہمیں اندرونی بُعد (حقیقت) تک لے آتی ہے، جس کا ذکر ہو چکا ہے۔

**مسیحیوں کا خیال دربارہ احمد:** فارقلیط جس کی آمد کا مسیح نے وعدہ کیا تھا، اس سے مراد روحِ صداقت ہے۔ اور جیسا کہ ایک غلط ترجمے سے سمجھا جاتا ہے، ڈھارس بندھانے والا نہیں۔ بلکہ مراد ایک ازلی ابدی معاون ہے۔ یعنی مسیح کی ظاہری غیر حاضری کے موقعہ پر روح اہل ایمان کی باطنی طور پر امداد کرتا ہے۔ ہمیں علم ہے، کہ مسلمان مفسرین نے پیری کلا ڈی ٹوس کو فارقلیط پڑھا، اور اس طرح یہ یونانی لفظ احمد کا مترادف معلوم ہوتا ہے، جو محمد کی طرح حمد سے مشتق ہے۔ بعض لوگوں نے اسے عربی شکل دے کر فارقلیط بنا لیا ہے، یعنی وہ جو سچ اور جھوٹ میں تمیز کر سکے۔ اس کا مصدر فرق ہے بمعنی علیحدہ کرنا و امتیاز کرنا۔ اسی سے فرقان، جو قرآن کا ایک نام ہے، مشتق ہے۔ اس نماثلہ کا تعلق [illegible] سے اتنا نہیں، جیسا کہ معنوی انداز تشریح سے ہے جیسے ہندو [illegible]

---

[1] اگرچہ اس کا موضوع بحث سے کوئی تعلق نہیں لیکن یہ قابلِ ذکر ہے (دیکھئے حاشیہ [illegible] پر

کہتے ہیں۔ بہرحال اگر پیغمبر اسلام کو روح صداقت سے جس کا مسیح نے وعدہ کیا تھا، تشبیہ دی جائے، تو یہ بلا کم و کاست درست ہے، کیونکہ وہ اسلام کے علاوہ جس کا وہ ظہور ہیں، بذریعہ کلمۂ توحید (لا الٰہ الا اللہ) ازروئے نص و اعتقاد علمِ باطنی کے تناظر کی نمایندگی کرتے ہیں۔ مزید برآں روح، لازماً عقل ہے، اور اسی لیے باطنی بھی کیونکہ وہ حصولِ علم کا ذریعہ اور غیر متناہی (خدا) کا بُعد ہے (آسمانی بادشاہت تمہارے اندر ہے)، چنانچہ اسی تناظر یا اسی حقیقت کی بنا پر ہی مسیحؑ کو خاتم الولایۃ یعنی تقدس اور پاکیزگی کی مہر کہتے ہیں۔

**حضرت عیسٰیؑ بنی اسرائیل کے پیغمبر تھے:** اس سے ہم ایک اور نکتے پر آ گئے ہیں۔ قرآن کے رو سے سیدنا عیسٰیؑ بنی اسرائیل کے پیغمبر ہیں قطع نظر اس کے، کہ بہ قول سینٹ پال (St. Paul)[۲] اس لفظ میں توسیع کی گنجائش ہے، مسیح کے مشن کا تعلق، جیسا کہ اصولاً ہے، یہود سے تھا۔

---

(بقیہ حاشیہ ۱۳۱ کا) کہ بقول سنہری حکایات (Golden Legends) میں متبرک ناموں کی اشتقاقی تشریح اسی طریقہ کی ایک مثال ہے۔ اس بنا پر جیسا کہ بعض لوگوں کا خیال ہے، وہ بیکار توہمات نہیں ہیں۔ [۱] اس خوبی میں جناب مریم شریک ہیں، وہ مسلمانوں کی بہشت میں خدا رسیدہ عورتوں کی سردار ہوں گی۔

[۲] کیپرنام (Capernaum) کے سردار کا واقعہ بڑی زیادہ وضاحت سے مسیح کے وہ الفاظ، جنہوں نے اسے نظریاتی شکل دی۔ جو مع معانی پر حاوی ہیں مہربانی فرما ضرور کیا جائے کہ این کیتھرائن (Anne Catherine) کے خواب کے مطابق عیسٰیؑ نے کافروں سے کئی ملاقاتیں کیں۔

جو ایک لحاظ سے تطہیری اور ایک لحاظ سے باطنی مشن تھا۔ اور فی الحقیقت دونوں ایک دوسرے سے مربوط تھے۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ مسیح نہ صرف مسلمانوں کے زاویۂ نگاہ سے خاتم الولایۃ تھے، بلکہ اصولاً اہلِ توریت کے بھی امام تھے۔

**حکمتِ عیسویہ اور اسلام:** ایک اور زاویۂ نگاہ سے خاتم الولایۃ کے لقب سے ظاہر ہوتا ہے کہ قرآنی مسیح کا مدعا پیغام صرف ایک یکتا اور مخصوص مفہوم ہی کا نہیں، بلکہ ایک خاص طرز کے پیغام کا بھی حامل ہے۔ بنابریں اسلام میں بھی (جیسا کہ باقی تمام روایتی مذاہب کے چوکھٹے میں بھی ممکن ہے) حکمتِ عیسویہ کی گنجائش نکل سکتی ہے، جو بلا کم و کاست مذکورہ بالا تین رخوں پر حاوی ہے۔ اس کا لب لباب یہ ہے: اولاً حکمتِ عیسویہ اپنے سابق مذہب سے تطابق کا اظہار کرتی ہے، اس بنا پر وہ اساسی اور بنیادی صداقت ہے۔ ثانیاً وہ آسمانی من و سلویٰ پیش کرتی ہے۔ ثالثاً وہ [illegible] مذہب[1] کا راستہ کھول دیتی ہے۔ اگر کوئی شخص یہ اعتراض کرے کہ یہ نقشہ ہر مذہب پر منطبق ہوتا ہے، تو جواباً کہا جائے گا کہ یہ بات بالکل درست ہے۔ ہر مذہب ایسا خاکہ پیش کرتا ہے، جو مذہب مذکورہ خصوصیات کا حامل ہوتے ہوئے ہر دوسرے انسانی مذہب پر منطبق کیا جا سکتا ہے۔ ہماری اس رائے کے متعلق کہا جا سکتا ہے کہ یہ لفظوں کا کھیل ہے، لیکن درحقیقت یہ ایک خاص اتفاقی ضرورت کی نمائندگی کرتا ہے اور اسی بنا پر محض [illegible]

---

[1] دورِ جدید کے مذہب میں [illegible] حاشیہ [illegible] پر

امر کا اضافہ ضروری ہے، کہ یہ تناظر طریقِ محبت اور طریقِ زہد میں امتیاز سے بے نیاز ہے، اور یہ کہ دونوں میں پایا جاتا ہے۔ جیسے ابن عربی کے عقیدے میں مریمی یا شکتی کا رشتہ ثابت کرتا ہے۔

**صلوٰۃ اور سلام میں فرق:** اسلامی زبان میں صلوٰۃ (رحمت) اور سلام کے الفاظ اور ان سے مشتق افعال صَلّی اور سَلَّمَ، جو انبیاء کے ناموں کے ساتھ مذہبی رنگ میں استعمال کیے جاتے ہیں، ان سے عیسوی اور مریمی حقائق کی حیثیت پر روشنی پڑتی ہے۔ پہلی کا تعلق صلوٰۃ اور دوسری کا سلام سے ہے۔ ہم کہیں اور بیان[1] کر آئے ہیں، کہ شیخ علاوی کے قول کے مطابق، خدائی عملِ تجلی، جسے صَلّی کے لفظ سے بیان کیا جاتا ہے، کی مثال بجلی کی سی ہے، جو انسانی ظرف کی تباہی پر دلالت کرتا ہے، جب کہ وہ خدائی عمل جو سَلَّمَ کے لفظ سے بیان کیا جاتا ہے، وہ خدائی اثر کو انسانی مادہ میں آب پانی کی طرح پھیلاتا ہے، جو چیز کی حفاظت کرتا ہے، نہ کہ آگ کی طرح ہے، جو جلا دیتی ہے۔ اور یہی فرق، مریم اور عیسیٰ کے

---

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۳۶) میں ہے۔ مریمی کمال یا شکتی ایسی ہی ہے، جیسا کہ خدا نے ہمیں پیدا کیا، اسی مصنف کا ایک اور قول ہم یہاں نقل کرتے ہیں، کیونکہ اس موقع کے مناسب ہے۔ "جب تک تجھے خدا کا خاص بلاوا نہ آئے، تو دنیوی اور ظاہری چیزوں سے تعلق نہ رکھ، خواہ وہ کتنی ہی اچھی دکھائی دیتی ہوں، کیونکہ جب سے خاص تمدن [illegible] سلوک سے بعض لوگوں میں دم کرنے کا مادہ ہی نہیں رہا۔ یاد رکھو، دنیا میں نیکی سب سے بڑا دام وہ ہے، جو خفیہ کیا جائے۔"

[1] دیکھیے مصنف کی کتاب "Understanding Islam" کا باب "The Prophet"

اوصاف میں ہے۔ آخر الذکر عمودی ہے، اور اول الذکر افقی۔ نسوانی اثر، مردانہ دباؤ (جریان) کو متوازن اور متناسب پذیرائی کے لیے آمادہ کرتا ہے، دوسرے الفاظ میں انسانی روح، جو سخت اور منتشر حالت میں ہے، ایک خاص انداز سے مریم کی نیکی، حسن[1]، پاکیزگی اور انکسار[2] کا روپ دھار لیتی ہے، تاکہ خدا کی پسندیدگی[3] حاصل کر سکے۔ ایک لحاظ سے روح اور اس پانی کا جو اصولِ دوشیزگی کی نمایندگی کرتا ہے) روح کے ظہورِ ثانی سے واضح تعلق ہے، اور دوسرے لحاظ سے وہ عشائے ربانی کی ایک صنف ہے۔ کیونکہ روٹی مریمی ہم جنسیت کی نمایندگی کرتی ہے۔ اسلامی اصطلاح میں یہ اسلام کا اثر ہے، جو صلوٰۃ کے اثر کو مکمل کر کے اسے متعین

---

[1] کیونکہ یہ دعا بھی اپنی فوق الفطرت حسن کی وجہ سے نجات دیتا ہے۔ یہ معنی سلیمان علیہ السلام کے گیت میں بھی پائے جاتے ہیں۔ (Golden Legend) میں مذکور ہے، چونکہ مریم غیر معمولی حسین تھیں، اس لیے جو بھی انہیں آلودہ نگاہوں سے دیکھتا اس کی سفلی جذبات ختم ہو جاتے۔

[2] خدا کے سامنے اپنے عدم وجود نما اور مردوں کے سامنے اپنے انکسار سے باتیر ہوں۔ مریم حدت، نفس، رہیں اور معجزات دکھانے سے انکار کیا۔ ان سے انجیل کی مکمل خاموشی اسی انکسار کی وضاحت ہے، جو کئی اعتبار سے اہم ہے۔ مریم اس لحاظ سے کہ وہ ایک نقاب مدام ہے، (جو خمریاتی شاعری میں شراب سے مشابہ ہے) حقیقت سربستہ سے

[3] متعلق ہے، اس سبق میں یہ ذکر مناسب معلوم ہوتا ہے، کہ وشنو ازم کے رو سے ہر روح ایک گوپی ہے، جو کرشنا کی خدم اور فدائی ہے، اور اس لحاظ سے رادھا سے منسوب ہے، جو ان کے خیال میں منتہائے مقصد اور فدائی جوہر ہے۔

کرتا ہے۔ اس بنا پر اصولِ دوشیزگی، اس رخ پر جس کا وہ اظہار کرتا ہے،
اختیار کر کے، بظاہر متضاد عمل اختیار کر لیتا ہے۔ یہ بیک وقت تاثر پذیر
(اور بدیں جامد اور لچکدار) اور قدامت پرست یا منجمد کرنے والا ہے۔
ایک بلند نقطۂ خیال سے اپنی اس اعلیٰ شکتی کے پیش نظر یہ ایک شئے یا شئے
بالمثبت کا رخ اپنا لیتا ہے۔

**ایک وضاحتی تمثیل:** اظہار پذیرفتہ خدائی روح بعض لحاظ سے
اس سورج سے مشابہ ہے، جس کا عکس ایک جھیل پر پڑ رہا ہو۔ اس تشبیہ
میں ایک نسوانی یا افقی عنصر ہے، اور یہ وہ منتشر چمک ہے، جو پانی میں پائی
جاتی ہے، اور وہ مکمل سکون جو ہوا کے جھونکے سے مضطرب نہ ہو۔ اور
چونکہ یہ حالات سورج کے مکمل انعکاس کو ممکن بناتے ہیں، ان کو بھی اس
میں کچھ مقام ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اسی اثر قبول کرنے والی خدائی حقیقت
کی توضیح ہے یا ایک شاخسانہ ہے جب خدا نے آسمان بنائے، اساسی
نسوانیت وہاں موجود تھی۔ جب اس نے رفعتا کی گہرائی کے چہرے پر
ایک دائرہ کھینچا، جب اس نے (جو بیں) بادل معلق کیے، جب اس نے
گہرے سمندر کے چشموں کو مضبوط بنایا، جب اس نے سمندروں کو یہ تنبیہ
بخشی کہ پانی اس کے حکم کی خلاف ورزی نہ کرسکے، جب اس نے زمین
کی بنیادیں رکھیں: (Proverbs, VIII 27-29) ایسے شدہ مجموعے
کے اوصاف، پاکیزگی، شفافیت اور آسمانی اثر پذیری اور اس سے
پیدا شدہ ذاتی وصف سے حضرت مریم کو برگزیدہ، پاکیزہ[1]، اطاعت گزار[2]

---

لہ یا مریم إنّ اللہ اصطفٰک وطہّرک واصطفٰک (باقی حاشیہ صفحہ پر)

اور خدا کا فرماں بردار بندہ کہا گیا ہے، وہ کلمۃُ اللہ کے بغیر اور کلمۃ اللہ ان کے بغیر موجود نہیں ہو سکتا۔ وہ کلمۃُ اللہ سے مل کر سب کچھ ہیں۔

**حضرت عیسیٰ اور مریم کا خصوصی حوالہ:** اسلام کے چوکھٹے میں حضرت مسیح اور ان کی والدہ کا (اور اسی طرح حضرت ادریس و خضر) کا

---

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۳۹ کا) عَلٰی نِسَاءِ الْعٰلَمِیْنَ: اے مریم خدا نے تجھے چنا۔ اور صاف کیا، اور دنیا کی تمام عورتوں سے منتخب فرمایا۔ (۳: ۴۲) پہلا انتخاب ذاتی ہے۔ خدا نے مریم کو خود اس میں اور خود اس کے لیے چنا۔ دوسرا انتخاب بیرونی ہے۔ خدا نے اسے دنیا کے لیے اور خدائی منصوبے کے لیے چنا۔

[۳۰] یٰمَرْیَمُ اقْنُتِیْ لِرَبِّکِ وَاسْجُدِیْ وَارْکَعِیْ مَعَ الرّٰکِعِیْنَ: اے مریم تو خدا کے حضور عبادت کر، سجدہ کر اور رکوع کرنے والوں کے ساتھ رکوع کر: (۳: ۴۳) جیسا دوسری آیات میں ہے۔ جب کسی اوتار کو کوئی حکم دیا جاتا ہے۔ تو اس اوتار کی فطرت کی وضاحت مقصود ہوتی ہے۔ تکوینی کلمات ہمیشہ ایک خدائی امر سے استنباط کیے جاتے ہیں جو خدا نے ازل میں حکم دے کر مریم کی فطرت پیدا کی۔ فرشتے اس حکم کو مریم کی عظمت کے پیش نظر دہراتے ہیں۔ اور یہ امر قابل بتانا ہے، کہ اس آیت سے یہ حقیقت واضح ہوتی ہے کہ انسانی مذہبی حرکات، مریمی فطرت سے متعلق ہیں۔

[۳۱] اور مریم بنت عمران جس نے اپنی دوشیزگی کی حفاظت کی، ہم نے اس میں اپنی روح پھونکی، اور اس نے اپنے خدا اور اس کی کتابوں کی صداقت پر شہادت دی۔ اور وہ ان سے ہے جو خدا پر توکل کرتے ہیں۔ یہ جاننا ضروری ہے کہ باقی الہامی صحائف کی طرح قرآن میں بھی تمثیلی آیات ہیں جن کا مقصد بیان و وضاحت کی بجائے ایک گہرا انداز اور ایک خاص صورت کی رہنمائی سے غیر مادی حقیقت کی اہم ترین وضاحت کرنا ہوتا ہے۔

ذاتی اور خصوصی حوالہ، اس خدائی امداد یا مقام پر مبنی ہے، جو ایک مخصوص بلند مرتبہ روحانیت (کسی مذہبی خاکے سے بنا)[1] سے مربوط ہے۔ اسلام میں ایسا خاکہ، جیسا کہ اشیا کی منطق کا تقاضا ہے،[2] لازمی طور پر قرآنی اور محمدی ہو گا۔

**مزید وضاحت:** ہم اوراقِ گزشتہ میں بیان کر چکے ہیں۔ کہ عیسیٰ، مریمؑ کے روحانی حوالے سے کیا مراد ہے! اس حوالے کی مزید وضاحت کے لیے ہمیں اس گفتگو کا، جو حضرتِ مسیح اور نکوڈیمس (Nicodemus) میں ہوئی، (یہ گفتگو رات کے وقت ہوئی، جو لیلی یا صوفیوں کی حقیقت کی یاد دلاتی ہے) اور اس گفتگو میں کہا گیا تھا "سوائے اس آدمی کے جو پھر سے پانی اور روح سے جنم لے، وہ خدائی بادشاہت میں داخل نہیں ہو سکے گا۔" مزید ہنگامی معانی سے قطع نظر، پانی حضرت مریم کی سی تکمیل کی نمایندگی کرتا ہے، جب کہ روح سے مراد حضرت عیسیٰ کا سا کمال ہے

---

[1] یہ نکتہ ناگزیر ہے، کیونکہ اسلامی روحانیت میں پیغمبر اسلام کے علاوہ کسی اور محور کا ذکر نہیں۔ اور یہ ان کے مقام کی بنا پر تھا، کہ ابن عربی کو حضرت عیسیٰ سے روحانی تعلق میسر ہوا۔

[2] لیکن اس کا اس احترام سے کوئی تعلق نہیں، جو مریمؑ کو اسلام میں حاصل ہے۔ یہاں اس امر کا ذکر ضروری معلوم ہوتا ہے، کہ افی سس (Ephesus) جو سمرنا کے قریب واقع ہے، اور جہاں حضرت مریم کی عید استقبال منائی جاتی ہے، ایک زیارت گاہ ہے، جہاں ان سے مسلمانوں اور عیسائیوں کے لیے کرامات کا ظہور ہوتا ہے۔

اور ان کا تخلیقی نمونہ خدا کی وہ روح ہے، جو پانی پر تیرتی ہے[1]۔ سلیمان
کے گیت میں اسی درجہ کا ایک تو انجوبہ کے گیت میں ہے "میں سوتی
ہوں۔ لیکن میرا دل جاگتا رہتا ہے۔" مبارک نیند یا بے حسی کا اشارہ ان
دو اسرار میں سے ایک کی طرف ہے، اور مبارک بیداری کا دوسرے
کی طرف۔ ان کے مجموعے سے ایسی روحانی کیمیا جنم لیتی ہے، جو مختلف
صورتوں میں نماز ابتدائی طریقوں میں پائی جاتی ہے۔ ذہنی بیداری۔ اس لحاظ سے
حالتِ خواب میں ہے، کہ وہ خود کو اس دنیا سے جو چند روزہ ہے اور منتشر
ہو جاتی ہے علیحدہ کر لیتی ہے اسی طرح قوتِ خیال، ادراک کی شدت
کے عین متوازی پرسکون اور خالص حالت میں رہتی ہے۔ متانت

---

[1] پانیوں کو اس اساسی بدنظمی سے جو عدم نظم سے پیدا ہوئی، تعبیر کیا جائے۔
انہیں خدائی اثر پذیری کا نام دیا جاتا ہے۔ ہندوؤں کی عظیم مریمی حقیقت، اہلِ ہند کی
اصطلاح کے مطابق پراکرتی میں شکتی کا رخ ہے۔ اور آخر الذکر دل مذکر کی عین
حقیقت ہے۔ مریم کی رحم شناسی میں مقدس کی صفت فیض رسانی پر زور دیا جاتا ہے۔ سینٹ برنارڈ
(St. Bernard) نے مریم کی شیرینی اور نرم مزاجی کا جشن منایا ہے، کی دانتے
نے مندرجہ ذیل الفاظ میں مدح سرائی کی ہے۔

"یہاں دنیا میں جو سرود شیریں ترین معلوم ہوتا ہے، اور جو انسانی
روحوں کو بہت زیادہ اپنی طرف کھینچتا ہے، وہ اس بربط آواز
کے مقابلے میں جس سے خوبصورت ترین نیلم مرصع کو تاج
پہنایا گیا ہے، جس نے روشن آسمان کو اور زیادہ شفق بنا
دیا، بادل کی کڑک معلوم ہوتا ہے۔"

کہیں زیادہ بیش قیمت ہے۔ جتنی اس کی ماہیت[1] زیادہ زیرک
ہے۔ جہاں تک دل کا تعلق ہے، وہ ہمیشہ حالت بیداری میں رہتا ہے۔
کیونکہ وہ یقین، پرہیزگاری یا زہد کی وجہ سے، اپنی صلابت اور گران
باری پر قابو پالیتا ہے، اور یوں خدائی حقیقت کی (جو عظیم لفظ ہے)
پذیرائی کرکے اسے آگے منتقل کرتا ہے۔

---

[1] عیسائی روایت بھی حضرت مریم کی دانشمندی اور خداداد معرفت کی توثیق
کرتی ہے۔ جناب مریم کی کشتی ان کے بے لچک کڑے پن میں ہے۔ برخلاف
ازیں مردانہ محور میں نسوانی اوصاف کا ہونا ضروری ہے تاکہ وہ خود کو دانش
اور قوت سے متحد کرسکے

# حضرت مریم کی دانش

**مناجات سے کے بعض مندرجات:** جب ہم جناب مریم کی دانش کا ذکر کرتے ہیں، تو مریم عذرا پر نہ صرف مسیحؑ کی ماں کی حیثیت سے، بلکہ علاوہ ازیں اور سب سے بڑھ کر حضرت ابراہیم کی ساری اولاد کے لیے بطور ایک نبیہؓ کے غور کرتے ہیں۔ اور اس طرح ہمیں موقعہ مل جاتا ہے، کہ ہم جناب مریم کی مناجات ( Magnificat ) اور قرآن کی بعض متوازی آیات کو بیک وقت جانچ سکیں۔

اس مناجات میں (لوقا ۱:۔ ۴۶-۵۵) مندرجہ ذیل تعلیمات (آیات) پائی جاتی ہیں:-

"خدا کی ذات میں متبرک خوشی، انکسار (یعنی فقر) بچوں کی سی معصومیت

---

ہ پیغمبر وہ صاحب شریعت ہیں نہ کسی مذہب کی بانی۔ بلکہ وہ تو رہنمائی، وہ پاکیزگی عطا کرتی ہیں۔ مسلمانوں میں اختلاف ہے کہ مریم نبیہ تھیں یا صرف ولیہ۔ پہلی رائے جناب مریم کی زبردست تحت رجحانیت یعنی خدام کلیسا میں ان کی عدیم النظیر عظمت پر مبنی ہے۔ دوسری رائے کا منبع وہ عیب جینی اور بے جان دینیات ہے، جو صرف اس بات پر توجہ دیتی ہے، کہ مریم نے وضع قوانین کا کام سرانجام نہیں دیا۔ یہ نقطۂ نگاہ ہے، جس نے حیرت انگیز طور پر احساس تناسب کی کمی کی وجہ سے امر ضروری اسے صرف نظر کر لیا ہے۔

سے بچ سکتے ہیں، لیکن اس کا انحصار اس خواہش پر نہیں، کہ ہم اپنے استحقاق کی بنا پر بچ سکتے ہیں، کیونکہ یہ بالکل ناممکن ہے، بلکہ خدائی رحم (جو ہمیں بچانا چاہتا ہے) کی شرائط استحقاق پورا کرنے کے بعد، جیسے "تباہی کا ڈر، کہنا چاہیے، جناب مریم کے گیت رحم اور عذاب کے عناصر سے پر ہیں، جو مریم عذرا کی فطرت کا ایک رخ پیش کرتے ہیں۔ مریم کی نرم دلی، کڑی اخلاقی پاکیزگی اور قوت روح سے ہم نوا ہے، جو انجیل کی میریم (MIRIOM) اور ڈیبورہ (DEBORAH) ایسی ہستیوں کی یاد دلاتی ہے، جو ایسی حقیقت کی نمایندگی کرتی ہیں، جسے اس کی عظمت سے علیحدہ نہیں کر سکتے، جس کے بارے میں کہا گیا ہے: "اے رحیم، پاکیزہ، مقدس، اور مجموعہ اوصاف مریم[۱]"

**امیر اور غریب جناب مریم کی نظر میں:** مغرور، زبردست اور امرا کے بارے میں جناب مریم کی درشت کلامی، اور کمزوروں، مصیبت زدہ اور مفلس لوگوں کے بارے میں ان کی تسلیاں، لفظی معنوں سے قطع نظر، زمان و مکان سے ماورا خدا کی توازن قائم رکھنے والی قوت کا اظہار ہیں۔ اور اگر ہم یہ خیال پیش نظر رکھیں، کہ خود جناب مریم مجسم توازن تھیں، کیونکہ وہ حقیقت کا ثمن ستہ، جو بیک وقت ماورائی اور دونیزگی اوصاف کی جامع ہے، اور ہم آہنگی اور حسن کی (جو ہر قسم کے عدم توازن کے خلاف ہے) حقیقت ہے، تو ہم تکوینی سلسلے پر اس، صراحت کی وجہ کو بہ آسانی

---

[۱] یہ وہ الفاظ ہیں، جو سینٹ برنارڈ (St. Bernard) نے سپیر (Speyer) کے گرجے میں ایک سنجیدہ اجتماع کے موقع پر ...... (Regina) گیت گاتے وقت کہے تھے،

کرتا ہے، ہم رحم، کے خیال کو جو جناب مریم کا عقیدہ ہے، قرآن کی مندرجہ ذیل میں پاتے ہیں:

فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُوْلٍ حَسَنٍ وَّاَنْۢبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا وَّكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا. كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ، وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا، قَالَ يٰمَرْيَمُ اَنّٰى لَكِ هٰذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ اِنَّ اللّٰهَ يَرْزُقُ مَنْ يَّشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ۔ (۳- ۳۷) تو پروردگار نے اسے پسندیدگی کے ساتھ قبول فرمایا، اور اچھی طرح پرورش[1] کی، اور زکریا[2] کو اس کا کفیل بنایا۔ جب بھی زکریا عبادت[3] گاہ میں اس کے پاس جاتے، تو اس کے پاس کھانا[4] پاتے۔ پوچھا، اے مریم! یہ کھانا تمہارے پاس کہاں سے آتا ہے؟ کہنے لگی، خدا کے یہاں سے، بے شک خدا بے حساب دیتا ہے۔

---

[1] اس میں مریم کے پیغمبرانہ حسن کی تلمیح اور بقولِ مفسرین خدائی انعام کی فرشتہ کی طرف اشارہ ہے۔

[2] یہ پیشِ نظر رہے، کہ عبرانی میں ذکریا کے معنی یادِ خدا ہے۔ عربی میں اس کا مصدر ذکر ہے۔ اور اس طرح اس میں کثرت اور زیادتی کے معنی ہیں، عبرانی ذکر کا عربی مترادف ذِکر ہے، جس سے ذکر رب (ذکرِ خدا) مشتق ہے۔

[3] اس میں مسجد اقصیٰ کے ایسے مقام کی طرف اشارہ ہے، جو متبرک مریم کے لیے مخصوص تھا۔ مریم اور محراب مسجد میں باہمی ربط کا خیال مسلمانوں میں عام ہے۔ اور کئی مسجدوں میں زکریا اور محراب والی آیت محراب کے اوپر کندہ ہے۔ بالخصوص ایا صوفیہ میں جو بازنطینیوں کے بعد ترکوں کے تحت ان سے منسوب رہی۔

[4] سردیوں کے میوے گرمیوں میں، اور گرمیوں کے سردیوں میں۔ اسی طرح روایت میں ہے، کہ مریم کے کمرے کے سات دروازے بند کر دیے جاتے۔ جو تین سات بار [illegible] شدہ کتاب کی شہادت [illegible]

بے شمار رزق عطا کرتا ہے۔

**پیغامِ مریم کا ایک رخ:** یہ جواب پیغامِ مریم کا وہ اشارہ ہے، جو قرآن میں بیان ہوا، اور اسی طرح دوسری ان آیات میں بھی، جہاں جناب مریم کا نام نہیں لیا گیا۔ ان الفاظ میں ان کے پیغام کا صرف ایک رخ بیان ہوا ہے، اس دنیا کی زندگی کو شیطان نے ان لوگوں کے لیے دلچسپ بنا دیا ہے، جو خدا کو نہیں مانتے، اور جو مانتے ہیں، ان کا وہ مذاق اڑاتے ہیں، اور جو اللہ سے ڈرتے ہیں، وہ قیامت کے دن ان سے اوپر ہوں گے، کیونکہ خدا جسے چاہتا ہے، بے حساب دیتا ہے۔ زُيِّنَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَيَسْخَرُونَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ اتَّقَوْا فَوْقَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَاللَّهُ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ ۔ ۲ — ۲۱۲، اس آیت میں خدائی فیاضی کے بارے میں ان اہم انکشافات کے علاوہ دوسرے نکات بھی شامل ہیں، جو مناجاتِ مریم میں مذکور ہیں۔ یعنی خوفِ خدا کی ضرورت، بہتر نتیجہ خیز تبدیلیوں کا کھیل، یعنی دنیا اور آخرت کے درمیان تلاش کرنے والا اور توازن بحال کرنے والا سلسلہ۔

**سورۂ عمران کی ایک آیت:** سورۂ عمران میں اس سے ملتی جلتی آیت حسبِ ذیل ہے: قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ۔ تُولِجُ

---

لہ اس لفظ کے لفظی معنی، جو ڈھانپ دیتے ہیں، ہیں۔ یعنی جو سچ کو ڈھانپتے ہیں؛ اس سے اس بات کی تصحیح مراد ہے، جیسے غرور، ورجذبات ڈھانپ دیتے ہیں۔

اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَتُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَتُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ
الْمَيِّتِ وَتُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَتَرْزُقُ مَنْ تَشَاءُ بِغَيْرِ
حِسَابٍ (۳: ۲۶ - ۲۷) (کہہ دیجئے۔ اے خدا! بادشاہی کے مالک!
تو جسے چاہتا ہے ملک دیتا ہے، اور جس سے چاہتا ہے چھین لیتا
ہے، جسے تو چاہتا ہے عزت دیتا ہے، اور جسے چاہتا ہے، ذلیل
کرتا ہے۔ خیر تیرے ہاتھ میں ہے۔ اور تو ہر چیز پر قادر ہے۔ تو ہی
رات کو دن میں داخل کرتا ہے اور دن کو رات میں داخل کرتا ہے۔ تو
زندے کو مردے سے نکالتا ہے، اور مردے کو زندہ سے اور تو جسے
چاہتا ہے۔ بے حساب رزق دیتا ہے) ان آیات میں ہم انسان
کے ساتھ تکوینی تبدیلیوں کا ذکر بھی پاتے ہیں۔

ایک اور آیت: ایک اور آیت: يَا قَوْمِ إِنَّمَا هَٰذِهِ الْحَيَاةُ
الدُّنْيَا مَتَاعٌ وَإِنَّ الْآخِرَةَ هِيَ دَارُ الْقَرَارِ مَنْ عَمِلَ
سَيِّئَةً فَلَا يُجْزَىٰ إِلَّا مِثْلَهَا وَمَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ
ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ
الْجَنَّةَ يُرْزَقُونَ فِيهَا بِغَيْرِ حِسَابٍ[۵۲]۔ "اے میری قوم!
یہ دنیا کی زندگی متاع چند روزہ ہے، اور آخرت بلاشبہ ہمیشہ کا گھر
ہے۔ جو آدمی برے کام کرے گا، اسے بدلہ بھی ویسا ہی دیا جائے گا،

---

۵۲ یہ استثنا بڑی اہم ہے۔ یہ ایمان ہے، جو بچاتا ہے، نہ کہ عمل بہ حیثیت
عمل۔ بہر حال ایمان اور عمل ہر دو میں پیچیدگی، دقت، در بعض اوقات متضاد پہلوؤں
کی گنجائش ہے، اور دونوں دقیق و متضاد پہلوؤں کے حامل ہیں۔

اور جو مرد یا عورت نیک کام کریں گے، اور وہ مومن بھی ہوں، تو ایسے لوگ بہشت میں داخل ہوں گے، اور وہاں انہیں بے شمار رزق ملے گا۔ (۴۰ : ۳۹/۴۰)

**سورہ نور کی چند آیات:** اسلامی زاویہ نگاہ سے بالعموم اور مربی نقطۂ خیال سے بالخصوص اہم ترین آیات میں سے آیت نور اور بعد کی تین آیات ہیں: اَللّٰهُ نُوْرُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ، مَثَلُ نُوْرِهٖ كَمِشْكٰوةٍ فِيْهَا مِصْبَاحٌ، اَلْمِصْبَاحُ فِيْ زُجَاجَةٍ، اَلزُّجَاجَةُ كَاَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُّوْقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُّبٰرَكَةٍ زَيْتُوْنَةٍ، لَّا شَرْقِيَّةٍ وَّلَا غَرْبِيَّةٍ، يَّكَادُ زَيْتُهَا يُضِيْٓءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ، نُوْرٌ عَلٰى نُوْرٍ، يَهْدِي اللّٰهُ لِنُوْرِهٖ مَنْ يَّشَآءُ، وَيَضْرِبُ اللّٰهُ الْاَمْثَالَ لِلنَّاسِ، وَاللّٰهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌ ـ فِيْ بُيُوْتٍ اَذِنَ اللّٰهُ اَنْ تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيْهَا اسْمُهٗ يُسَبِّحُ لَهٗ فِيْهَا بِالْغُدُوِّ وَالْاٰصَالِ ـ رِجَالٌ لَّا تُلْهِيْهِمْ تِجَارَةٌ وَّلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللّٰهِ وَاِقَامِ الصَّلٰوةِ وَاِيْتَآءِ الزَّكٰوةِ، يَخَافُوْنَ يَوْمًا تَتَقَلَّبُ فِيْهِ الْقُلُوْبُ وَالْاَبْصَارُ ـ لِيَجْزِيَهُمُ اللّٰهُ اَحْسَنَ مَا عَمِلُوْا وَيَزِيْدَهُمْ مِّنْ فَضْلِهٖ، وَاللّٰهُ يَرْزُقُ مَنْ يَّشَآءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ ـ (اللہ نور ہے آسمانوں اور زمینوں کا، اس کے نور کی مثال ایسی ہے، جیسے کہ ایک طاق، کہ اس میں ایک فتیلہ ہے، فتیلہ ایک فانوس میں ہے، وہ فانوس

---

[illegible] کا معنی لیمپ نہیں ہے۔ جیسا کہ اکثر مترجمین کا خیال ہے۔

گویا ایک ستارہ ہے موتی سا چمکتا ہے۔ اس میں روغن ہوتا ہے بڑا مبارک
پیڑ زیتون سے جو نہ پورب کا نہ پچھم کا، قریب ہے کہ اس کا تیل آگ
کو چھوئے بغیر بھڑک اٹھے۔ (خدا) نور پہ نور ہے، خدا اپنے نور کی طرف
جسے چاہتا ہے ہدایت کرتا ہے، اور اللہ لوگوں کے لیے مثالیں بیان
فرماتا ہے، اور اللہ سب کچھ جانتا ہے۔ اس مشہور آیت کے فوراً
بعد مندرجہ ذیل آیات مذکور ہیں: ان گھروں میں جہاں خدا نے اپنا نام بلند
کرنے اور اس کے نام کا ذکر ہوتا ہے۔ ایسے لوگ
جنہیں سوداگری اور خرید و فروخت خدا کی یاد سے غافل نہیں کر سکتی، اور
نماز قائم کرنے اور زکات دینے سے۔ وہ صبح و شام اس کی تسبیح
کرتے ہیں، اور وہ اس دن سے ڈرتے ہیں جب دل اور آنکھیں الٹ
جائیں گی تاکہ خدا انہیں ان کے اچھے کاموں کا بدلہ دے، اور اپنے
فضل سے مزید انعام دے، اور اللہ جسے چاہتا ہے بغیر حساب
رزق دیتا ہے۔ (۲۴- ۳۵ - ۳۸)

**تشریح آیات:** ان آیات سے ہمارا دماغ سب سے پہلے محراب
کی اشاریت اس خدائی نور کے اسرار (جو اس کی موجودگی یا ہمہ گیری کے
مظہر انوار کا اشاریہ ہے) کی طرف منتقل ہوتا ہے، اور خدائی فیاضی کے
الفاظ پر جو ربی پیغام کا بنیادی خیال ہے ختم ہوتا ہے۔ اسی طرح ہم
ان آیات میں خدا کے نام اور خوف کی ایک ایک تلمیح سے دوچار ہوتے
ہیں۔ بالآخر آیت، نور، مشکوٰۃ، ستارہ[1]، شجرہ[2]، درخت اور تیل کی اشاریت

---

[1] ستارۂ صبح اور شام کے ستارے کے نام یاد آجاتے ہیں۔

[2] اس مخصوص اشاریے کے تحت میں نہ شرقیہ اور لا غربیہ کے ربانی حواشی ہے۔

میوہائے اعلیٰ ہیں۔

**مریم اور کھجور کے درخت اور محراب:** مسلمان جناب مریم پر صرف محراب ہی نہیں، بلکہ کھجور کے درخت کی تقریب سے بھی غور کرتے ہیں۔ مریم صحرا میں کھجور کے ایک درخت کے پاس ہیں، وہاں ایک آواز حکم دیتی ہے: وَهُزِّي إِلَيْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ تُسَاقِطْ عَلَيْكِ رُطَبًا جَنِيًّا "کھجور کے درخت کو اپنی طرف ہلاؤ، وہ تم پر تازہ کھجور گرائے گا" (۲۱ ، ۲۵)

کھجور کے درخت کا معجزہ محراب کے معجزے سے مربوط ہے، دونوں صورتوں میں مریم کو خدا کا عطا کیا ہوا ملتا ہے، لیکن پہلی صورت میں میوے ان تک پہنچ جاتے ہیں، وہ انہیں محراب میں خدا کے نام کے ورد کے بغیر اور کچھ نہیں کرنا پڑتا ہے، دوسری صورت میں انہیں معجزے میں حصہ لینا پڑتا ہے۔ پہلی صورت میں معجزے کا دارومدار صرف توکل پر ہے اور دوسری میں عملی یقین پر ہے۔ بالفاظ دیگر، محراب ہمیں جامد اور استغراقی اور کھجور کا درخت عملی اور متحرک قسم کی دعا کی کرامت کی یاد دلاتا ہے۔ اس سے کمال خاموشی سے کمال جوش کو جوڑ دینا چاہیے۔ آخر الذکر کا تقاضا یہ ہے کہ ہم اپنے ذہنی مصائب یا جلاوطنی سے واقف ہوں، جب کہ اول الذکر ہمارے احساس توحید اور خدائی امانت کی طرف اشارہ کرتا ہے۔

**قرآن کی ایک اور آیت:** قرآن میں بالخصوص ایک مفصل آیت،

---

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۵۳ کا) محمد بن مریم ہوگا۔ چنانچہ یہ دو نام اسلام میں عورتوں اور مردوں کے سلسلۂ مراتب کی معراج کی نمائندگی کرتے ہیں۔

جس کا مختصر سا ذکر پیشتر پہلے باب میں گزر چکا ہے۔ جناب مریم کی داستان سے اس کو اتنا تعلق نہیں، جتنا کہ ان کی پر اسراریت سے ہے: وَمَرْيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِن رُّوحِنَا وَصَدَّقَتْ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَكُتُبِهِ وَكَانَتْ مِنَ الْقَانِتِينَ۔ اور عمران کی بیٹی مریم کی جس نے اپنی شرمگاہ کو محفوظ رکھا، تو ہم نے اس میں اپنی روح پھونک دی، اور وہ اپنے پروردگار کے کلمات اور اس کی کتابوں کو برحق سمجھتی تھی، اور فرمانبرداروں میں سے تھی۔ (۶۶-۱۲)

**تشریح آیت:** جس نے اپنی شرمگاہ کو قائم رکھا، یہ جملہ عربی اصطلاح دل کی اشاریت پر دلالت کرتی ہے۔ خدا نے مریم عذرا کے دل میں اپنی فطرت کے ایک عنصر کو داخل کیا، یعنی یقیناً اس کے دل کو ماورائی وجدانی فرزند (جوہر روح) کے لیے کھول دیا۔ دل سخت

---

۱؎ اس امر کے سمجھنے میں مترجمین کے مذہبی ... دونوں کا مفہوم پایا جاتا ہے جو اس آیت مریم سے پہلے قرآن میں بہترین مثالیں دی گئی اور یہ سب بڑی قسم کی بہت موزوں ہے۔ یہ بیشتر ضروری ہے کہ بنت عمران کے معنی جناب مریم کو عمران اپنے حقیقی باپ سے بڑھ کر اس بزرگ سے بھی جو موسیٰ اور ہارون کے باپ تھے جوڑ دیتے ہیں۔ اسی بنا پر قرآن میں انہیں اخت ہارون کہا گیا ہے۔ اس کا مقصد اس امر پر زور دینا ہے کہ حضرت موسیٰ کے بھائی کی پرورش جو سر اعظمت کو جناب مریم کی ذات میں ظہور بخشا گیا ہے اور دوسرے ان میں ایک طرف یہ فرق برکت مقصود ہے، کہ جناب مریم ان انبیا (موسیٰ اور ہارون) کی قوم سے تھیں، اور دوم یہ کہ وہ نبیہ تھیں لیکن حضرت موسیٰ کی طرح قانون ساز تھیں نہ عوام کے لیے قابل فہم۔ بلکہ وہ حضرت ہارون کی طرح پر اسرار اور صاحب مستغرق تھیں

ہو جانے کی وجہ سے اس روح سے ناواقف ہوتے ہیں۔ یہ سخت دلی باعث انتشار بھی ہوتی ہے۔ اس کے برعکس بزبانِ استعارہ، مریم عذرا کا دل مائع (نرم) اور مجتمع (مطمئن) حالت میں تھا۔

**خدائی روح کا مفہوم:** "اور ہم نے اس میں اپنی روح پھونکی" اگر کوئی چاہے، تو خدائی روح کے تصور سے، بے تکلفی، خدائی تحفے کی نزاکت (قدر و قیمت) گہرائی اور (عدم تناہی کا خیال دل میں لا سکتا ہے۔ کوئی خدائی ظہور بھی، خدائی روح کو نہ فی نفسہ اور نہ مکمل طور پر اپنے اندر سمو سکتا ہے۔ اور نہ بعد ازاں وہ (خدائی) روح، خدائی ظہور میں پائی جائے گی، نہ کہ خود کی ذات میں۔

**کلام اور کتاب کا فرق:** اور مریم نے خدا کے کلام اور اس کی کتابوں کی تصدیق کی، کلام سے مراد باطنی یقین ہے، جو عقل کا موضوع ہے۔ کتابوں سے مراد وہ الہامات ہیں، جو باہر[1] سے القا ہوتے ہیں، ایمان لانے یا تصدیق کرنے سے مراد بہ دقت تسلیم کرنا یا ذہن میں محفوظ رکھنا نہیں، بلکہ بلا چون و چرا اور خلوص سے ماننا مقصود ہے، یعنی ان نتائج کا استنباط کرنا جو تقاضائے صداقت ہیں۔ یہ وصف، صدیقہ کے لقب کی، جو اسلام نے جناب مریم کو عطا کیا ہے، وضاحت کرتا ہے (یعنی وہ

---

[1] اس خصوصیت کی وجہ، اس ادعا کو مسترد کرنا ہے، کہ جناب مریم نے صرف کتابوں کی تصدیق کی تھی نہ کہ الہامی الفاظ کی۔ یا یہ کہ ان پر صرف خدائی کیفیت طاری رہی۔ ورنہ اتنا کوئی بات قبول نہ کی ہو، یہ وہ احتیاط ہے، جیسے ساحلی آب و ہوا میں بے حد خاموشی (نہ کہ تماشی) دینیات کے پیش نظر غیر ضروری نہیں کہہ سکتے۔

جو مکمل طور پر اور خلوص سے ایمان لائی، اس بنا پر اس وصف میں حق بصیرت کا ایک حصہ جس کا تعلق صفائے باطن سے ہے، وہ نیز روح کے مکمل تحفے کی حقیقت کو جانچنے والے خلوص کا ایک حصہ پایا جاتا ہے۔

**قنوت کا مطلب:** اور (جناب) مریم ان لوگوں سے تھیں، جو خود کو خدا کے سپرد کر دیتے ہیں، یہ عربی لفظ (قنوت) صرف خدا کے سامنے مکمل اطاعت کے معنوں ہی پر نہیں، بلکہ عبادت میں اس استغراق پر بھی دلالت کرتا ہے، جو جناب مریم کی اس تصویر سے، جب وہ محراب میں مصروف عبادت تھیں، اور انہماکی عبادت کا مجسمہ بن گئی تھیں، ملتا جلتا ہے۔

**محی الدین ابن عربی کا ایک قول:** محی الدین ابن عربی یہ کہنے کے بعد، کہ میں نے دل کو ہر صورت (مذہب) کے لیے کھول دیا ہے، یعنی وہ راہبوں کے لیے صومعہ، بتوں کے لیے مندر اور کعبہ[1] بھی ہے، اس امر کا اضافہ کرتا ہے، کہ میں مذہب محبت[2] کا پیرو کار ہوں، اسی ساری زاویۂ نگاہ سے جناب مریم اس غیر رسمی

---

[1] ترجمان الاشواق کا ترجمہ دیکھئے Etudes Traditionnelles کے شمارہ اگست۔ستمبر ۱۹۳۴ء۔

[2] یہ درست ہے، کہ مصنف اپنی تشریحات میں لکھتا ہے، کہ یہ مذہب عدم ہی ہے، لیکن بہ شبہ اسے یہ مجبوراً کہنا پڑا، تاکہ الحاد کے الزام سے بچ سکے، علاوہ ازیں وہ اسلام کے ذہنی و ہمہ گیر معنی کے رو سے بہ صدق دل ایسا کہنے پر مجبور تھا۔

اسلام اور مریمؑ: چونکہ اسلامی روایت جناب مریمؑ کے بلندی مرتبہ کی قائل ہے اس لیے یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا ایک حریف اسلامی عیسائی[159] دنیا اور مذہب تثلیث نسبت کے طرف سے معنی ہوتے ہیں، اور نیز اگر جس حد تک کہ ہم اس پر غور کرتے ہیں، جناب مریمؑ ہی اسے بے نظیر اوصاف کی بنا پر جیسا کہ قرآن و سنت سے اس کی توثیق ہوتی ہے۔ اس تعلیم کا نتیجہ ہے تو کیوں ان کی یہ نمائندگی دنیائے عرب سے باہر اور عیسائی مذہب[160] سے متعلق سمجھی جاتی ہے؟ اس کا جواب حسب ذیل ہے: سامی توحید پرستوں کی دنیا میں صرف جناب مریمؑ ہی خدائی تانیث ہیں اگر ایسا کہنا درست ہے، یا ہندوانہ اصطلاح کے رو سے وہ وشنو کی اوتاری شکتی ہیں۔ اس لیے وہ تینوں توحید پرست مذاہب میں بیک وقت رونما ہوتی ہیں، اور اسی بنا پر عیسائیت کی دہلیز پر کھڑی ہیں۔ اگر وہ عرب ہوتیں تو دوسرے دو مذاہب میں اجنبی سمجھی جاتیں۔ اور اگر وہ عیسیٰؑ سے پہلے

---

(بقیہ حاشیہ ۱۵۸ کا) شریعت میں اس روح کی نمائندگی کرتی ہے، جو آسمانی حکمت جیسے بے نقاب ہے، جس طرح ہندوؤں کی مہر کو توڑنا ہے سے قدرے بیری روح ترے بے ترتیبی ہے، تاہم وجود اس کے مسیح کے بارے میں جو تقدس کا عقیدہ ہے پر اسرار طریقے پر الہام خداوندی کے دوسرے ظہوروں کی مداخلت کو مستثنیٰ نہیں قرار دے سکتے۔

۱۵۹ یہ وہ سوال ہے جو عیسائی نقطۂ نگاہ سے بالکل بے مطلب ہے لیکن ہم یہاں مجموعی طور پر سامی توحید پرست دنیا کے تین عظیم روحانی حقائق پر غور کر رہے ہیں۔

۱۶۰ ایک حدیث میں مریمؑ کو آدمؑ کا ہم پلہ اور حوا سے بہتر کہا گیا ہے کیونکہ نہیں خدائی پھونک کی مزیت حاصل ہے۔

بنی اسرائیل میں ہوتیں، تو عیسائیت سے ناآشنا رہتیں، اور یا ایک خاص
انداز میں اس کے بارے میں پیش بینی کر لیتیں،[۱] چونکہ وہ ہر دو مذاہب یہودیت
میں (بحیثیت پیغمبر ہونے کے اپنی شوہری انفرادیت کی بنا پر) اور عیسائیت
میں (شریک نجات دہندہ ہونے کی وجہ سے) اپنے مثل و بے نظیر تھیں، اسی
لیے وہ اسلام میں بھی (خصوصاً بہ شمول عیسیٰؑ) قدیم سامی انبیا کی طرح بے ہمتا اور
عدیم المثال اور جانی پہچانی ہستی تھیں۔ اسی لیے اسلامی زاویۂ نگاہ سے
نہ تو ضرورت تھی اور نہ امکان ہی تھا (یہ سوال باقی دو مذاہب کے بارے
میں بھی اٹھ سکتا ہے) کہ جناب مریم کا اسلام کی بنیاد رکھنے میں کوئی
حصہ ہو۔ توحید پرست دنیا میں بحیثیت عظیم الکبریٰ کے، وہ اس تاریخی مقام
پر فائز ہیں، جو وہ حاصل کر سکتی تھیں، اور وہی مذہبی کردار ادا کیا، جو وہ
ادا کر سکتی تھیں۔

**عیسائیت اور مریم:** مزید یہ کہ اگر جناب مریم حضرت مسیح سے
پہلے عربوں یا یہود کی دنیا میں ظہور پذیر نہ ہو سکیں، تو اس کی وجہ یہ تھی،
کہ انہیں اپنی بے نظیری کی وجہ سے ایک انسانی[۲] خدا کے مذکر ظہور سے

---

۱؎ ہر چند یہ خیال بذات خود متناقض ہے، لیکن اس سیاق میں عارضی طور پر بالکل
بے مطلب اور بے مصرف نہیں۔

۲؎ برہمنوں کے مذہب کے رو سے ایک مونث اوتار بہ شکل عنصرِ مذکر اوتار کی
تشکیل ہوتی ہے، اور اسی سے زندگی میں اس کے مقابل پیدا ہوتی ہے۔ اسی لیے تو
وہ تنہائی میں (علیحدہ) پیدا ہو سکتی ہے، (ورنہ یہ کہنا ضرورت ہے)، یہی
روحانی فضا میں، جس کا تناظر من جانب اللہ سلسلہ نسب کے خیال کو خارج از بحث قرار دیتا ہے۔

**دانش مریم و عیسیٰؑ**: ہمیں یہ بات بھی یاد رکھنا چاہیے، کہ دانش مریم حضرت عیسیٰ کی عطا کردہ دانش کی وضاحت کرتی ہے جس میں یا تو وہ کچھ بڑھا دیتی ہیں، اور یا اس سے کچھ گھٹا دیتی ہیں۔ یہ وہ پہلو ہے، جو ان کے لیے موزوں ہے، ورنہ کلام و کاست یہ وہی پہلو ہے، جس کی وضاحت آیت محرابؑ میں کی گئی ہے، جب کہ تکوینی یا انسانی تدبیروں کا نظر یہ جناب مریم کا ہے، کیونکہ (دراصل) یہ مسیح کا ہے، اور نظریۂ رزق جو خدا سے حاصل ہوا یا باطن سے، تمام مادرانہ اور دوشیزگانہ خوبیوں سمیت، (جن کی نمود جناب مریم کی ذات سے ہوئی ہے) کا تعلق مریمؑ سے ہے۔ مسیح علیہ السلام کا مندرجہ ذیل قول، حقیقتاً مریمانہ ماہیت کا حامل ہے۔ "انسان صرف روٹی سے زندہ نہیں رہتا۔ بلکہ ان لفظوں سے جو خدا کے منہ سے نکلتے ہیں" (متی ۴-۴) اور اسی طرح یہ قول "میرا جوا آسان اور میرا بوجھ ہلکا ہے" (متی ۱۱-۳۰) جہاں [illegible] کا تعلق ہے [illegible] منتقل ہو گئی تھی [illegible] جب کہ ایک ترتیب جیسی [illegible] کی وحدت [illegible] وضاحتوں کی روشنی میں

---

[illegible]

۱ تاہم میں خدا (کی یاد) میں خوشی حاصل کروں گی، اور اپنی نجات کے لئے آقا (کی عبادت) سے مسرت چاہوں گی۔ (حبقوق ۳-۱۸)

۲ ہمارے آقا اور خدا جیسا کون ہو سکتا ہے جو اوپر رہتا ہے، اور جو ان چیزوں کو جو زمینوں اور آسمانوں میں ہیں، دیکھنے کے لیے اپنے مقام سے نیچے اترتا ہے۔ وہ غریب کو خاک سے اوپر اٹھاتا ہے، اور محتاج کو کوڑا کرکٹ کے ڈھیر سے اچک لیتا ہے۔ (گیت ۱۱۳ - ۵ - ۷)

۳ خدا نے ہمارے لیے بہت چیزیں بنائی ہیں، جس کی وجہ سے ہم خوش ہیں۔ جو لوگ آنسو بوتے ہیں، خوشیاں کاٹتے ہیں۔ (گیت ۱۲۶-۳ و ۵)

۴ اس نے اپنی مخلوق کے لیے نجات بھیجی۔ اس نے اپنا میثاق دائمی اطاعت کے لیے اتارا۔ اس کا نام مبارک اور قابل احترام ہے۔ خدا کا خوف دانش کی ابتدا ہے (گیت ۱۱۱، ۹ و ۱۰)

۵ جس طرح باپ اپنے بچوں سے شفقت کرتا ہے، اسی طرح خدا بھی ان لوگوں پر جو اس سے ڈرتے ہیں، رحم کرتا ہے۔ لیکن خدا کا رحم ہمیشہ ہمیشہ کے لیے ان لوگوں کے واسطے ہے، جو اس سے ڈرتے ہیں، اور اس کی راستبازی اس کے بچوں کے بچوں تک پہنچے گی۔ اس کا رحم ان لوگوں پر ہے جو اس کے میثاق کی پابندی کرتے ہیں، اور اس کے احکام پر عمل کرنے کے لیے، اس کے حکموں کو نہیں بھولتے (گیت ۱۰۳، ۱۳، ۱۷، ۱۸)

۶ تو نے رب کو اس طرح ٹکڑے ٹکڑے کر دیا ہے، جیسے کہ مقتول کو

---

[illegible]

[illegible]

کاٹ دیتے ہیں۔ اے خدا تو نے اپنے دشمنوں کو مضبوط بازوؤں سے
تتر بتر کر دیا ہے۔ (گیت ۸۹، ۱۰)

۷. اور مصیبت زدہ لوگوں کو تو بچائے گا، لیکن تیری آنکھیں مغرور
آدمیوں پر لگی رہتی ہیں، تو انہیں رسوا کرے گا۔ (سیموئل ۲، ۲۲، ۲۸)

۸. جاگو، جاگو! اے خدا کے بازو، طاقت کی نمائش کرو، جاگو جیسا کہ
گزرے ہوئے زمانے میں قدیم نسلوں میں ہوتا تھا۔ کیا تو وہی نہیں ہے،
جس نے عفریت کو کاٹ ڈالا تھا۔ اور دیو کو زخمی کر دیا تھا۔ (گیت ۵۱، ۹)

۹. خدا کمزور انسان کو اوپر اٹھاتا ہے، اور بڑے لوگوں کو زمین پر گرا
دیتا ہے۔ (گیت ۱۴۷، ۶)

۱۰. اس شخص کی آواز جو بیابان میں چلاتا ہے۔ تمہیں خدا کی راہ کے لیے
تیار کرتی ہے۔ تو صحرا میں خدا تک پہنچنے کے لیے ایک شاہراہ بنا۔ ہر وادی
کو اوپر اٹھایا جائے گا، اور ہر پہاڑ اور ٹیلے کو پست کیا جائے گا۔ اور ٹیڑھے
کو سیدھا اور کھردری زمین کو ہموار کیا جائے گا۔ اور تیرے خدا کی شان کو
آشکار کیا جائے گا۔ اور تمام لوگ اسے ایک ساتھ دیکھیں گے، کیونکہ یہ

---

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۶۶ کا) اپنی آبی حیثیت میں اساسی بدنظمی کی نمائندگی کرتا ہے، جسے خدا نے
ہلاک کیا تھا۔ راہب کا لفظ بت پرستوں، جادوگروں اور نام نہاد عبرانی صرف اسی
ایک سے آشنا تھے) کے لیے بھی مستعمل ہوتا ہے۔ جناب مریم کے مقدس خاندان کا
مصر کو ہجرت کرنا گویا دو بڑے مصر (یعنی علماء و فضلاء کے) کو خراج عقیدت پیش کرنا تھا۔
اور یہ امر بڑا اہم ہے کہ اس ہجرت نے حضرت یوسف کے قدموں کا جنہیں یہاں عزت
اور احترام نصیب ہوا۔ سراغ لگایا

۱۵ میں اپنے میثاق کو جو میرے تمہارے اور تمہاری اولاد کے درمیان ہوا، تمہارے بعد ان کی نسلوں میں ہمیشہ کے لیے قائم رکھوں گا۔ اور تمہارا اور تمہارے بعد، تمہاری اولاد کا خدا ہوں گا۔ (پیدائش ۱۷ - ۷)

آخر میں سیموئیل کی ماں حنّہ نے مناجات مریم کا خلاصہ پیش کیا ہے۔

خلاصہ: میرے دل کو خدا سے خوشی ہوتی ہے۔ میرے سینگ[1] خدا کی وجہ سے اوپر اٹھتے ہیں۔ ان شتوروں کی کمانیں توڑ دی گئی ہیں، اور جنہیں ٹھوکر لگی تھی۔ وہ مضبوط ہو گئے ہیں۔ جو بھرے ہوئے تھے، انہوں نے روٹی کے لیے خود کو کرائے پر دے دیا ہے، اور جو بھوکے تھے، وہ ......

خدا ہلاک کرتا ہے، اور زندگی دیتا ہے۔ وہ قبر میں لاتا ہے، اور باہر نکالتا ہے[2]۔ خدا غریب کرتا ہے، اور امیر بناتا ہے۔ وہ پستی اور بلندی عطا کرتا ہے۔ وہ غریب کو خاک سے اٹھاتا ہے، اور گداگر کو ڈھیر سے اوپر اٹھا لیتا ہے۔ وہ اپنے پرہیزگار بندوں کے قدم تھامے رکھے گا، اور بدکردار اندھیرے میں خاموش ہو جائے گا۔ وہ اپنے بادشاہوں کو طاقت دے گا۔ اور جو مسیح کیے جا چکے ہیں، ان کے سینگ بلند کرے گا (سیموئیل ۱۱ ۱-۱۰)

---

[1] سینگ سے مراد قوت ہے۔ سینگ کے عروج کا مطلب کامیابی و کامرانی پر خوشی منانا کردہ نتیجہ ہے

[2] میں مارتا ہوں، اور میں ہی زندہ کرتا ہوں میں زخمی کرتا ہوں، اور تندرست کرتا ہوں، یہاں کوئی ایسا نہیں، جو میرے ہاتھ سے بچ کر نکل جائے۔ (ریڈنگ و نتی
( Deuteronomy ۳۹ - ۳۲

# النور

**قلم و لوح**: رسول اکرم کی ایک حدیث کے رو سے، جو پہلی چیز خدا نے پیدا کی (یعنی خدا کی رجحان ظہور میں پہلی چیز ظہور یافتہ حقیقت) یا یہ ارادۂ تخلیق خدا کی پہلی خود اظہاری قلم ہے، جسے اس نے نور سے پیدا کیا، جو سفید موتی سے بنا ہے اور اتنا لمبا ہے، جتنا کہ زمین اور آسمان کا درمیانی فاصلہ، جو انہیں ایک دوسرے سے علیحدہ کرتا ہے، یعنی وہ عدم تناسب، جو بے صورتیا ماورائے صورت اور معین ظہور میں پایا جاتا ہے) پھر اس نے لوح محفوظ کو پیدا کیا، جو سفید موتی سے بنی ہے، جس کی سطح لعل سرخ کی ہے، اس کا طول زمین و آسمان کے درمیانی فاصلے کے برابر ہے، اور عرش میں مشرق سے مغرب تک پھیلی ہوئی ہے۔ (ور یہ ظہور کے تمام امکانات پر حاوی ہے)

**لوح محفوظ کے متعلق ایک اور حدیث**: ایک اور حدیث کے رو سے خدا کے قریب ہی ایک تختی (لوح) رکھی ہے، جس کا ایک رخ لعل سرخ کا اور دوسرا سبز زمرد کا ہے (یہ رنگ، جس طرح سرخ و سفید میں باہم نسبت پائی جاتی ہے، تکوینی رجحانات کے امتیاز کو واضح کرتے ہیں، جسے ہند وگن (وصف) کہتے ہیں، اور قلم نور کے ہیں (یعنی آفاقی ظہور کا عنصر اول، جسے ہندو پروشا Purusha کہتے ہیں)۔ اس سے مراد یہاں عمودی شعاعوں کی کثرت ہے، جو بالترتیب

ان ضروری امکانات سے جو اسمائے الٰہی یا صفاتِ وجود سے منسلک ہیں؛ مطابقت رکھتی ہیں۔[1]

---

[1] لوحِ محفوظ کے رنگوں کی یک ورامکانی تشریح کے مطابق، ان میں سے ایک رنگ جس حد تک کہ وہ اپنی غیر منتشر الصفت کو قائم رکھتا ہے، جبکہ یہ مادے کی نمائندگی کرتا ہے، اور دوسرا رنگ (جہاں تک کہ وہ قلم کے تحریر کردہ ممکنات کو ظاہر کرتا ہے) بھی اسی مادے کی نمائندگی کرتا ہے۔ پہلی صورت میں مادہ، مریم کی طرح (جس میں وہ حلول کیے ہوئے ہے)، دوشیزہ ہے۔ دوسری صورت میں یہ ظہور یافتہ دنیا کی ماں ہے۔ دوشیزہ کی حیثیت سے یہ آفاقی ظہور کا غیر منتشر مادہ (جوہر الهباء) ہے، جس کے لفظی معنی ہیں "ایسا مادہ جو غبار کے بادل کے مشابہ ہے"۔ ماں کی حیثیت سے یہ [illegible] طبیعۃ الکل (لفظی معنی "میزان یا آفاقی [illegible]") یا یوں کہنا چاہیے کہ ظہور یافتہ اشیاء کا سببِ کامل۔ پہلی صورت میں لوح سفید ہے، اور دوسری صورت میں رنگ دار۔ جوہرُ الهباء اور طبیعۃ الکل میں باہم وہ فرق ہے جو ہندوانہ اصطلاح کی رو سے پراکرتی اور وکرتی میں پایا جاتا ہے (پراکرتی کے معنی ہیں اصلی مادہ اور وکرتی کے تبدیل شدہ مادہ) ثانی الذکر اصطلاح سے مراد ایسا مادہ ہے جو منتشر ہے یا جس کے ذرات قوت سے فعل میں آ چکے ہیں۔ جوہرُ الهباء کثرت سے مادۂ اول کے معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔ اسی طرح جوہرِ ہیولانی سے بھی یہی معنی مراد لیے جاتے ہیں۔ بعض اوقات صرف اَلْهَبَاء اور اَلْهَیُوْلیٰ کے الفاظ کہے جاتے ہیں۔ جہاں تک عنصرِ اعظم کا تعلق ہے، اس سے خصوصی طور پر پراکرتی بہ حیثیت پراکرتی مراد ہے۔ اسلامی شاریت میں آفاقی مادے کو اَلْکِتَاب اور اُمُّ الْکِتَاب بھی کہتے ہیں۔ اس صورت میں مراد الہام ہوگا یا بہ توسیع تمام کائنات۔ قلم کو [illegible] اَلْعَقْل بھی کہتے ہیں جس سے وہ [illegible] (عقلِ خداوندی) کا مترادف سمجھا جائے گا۔ (باقی حاشیہ صفحہ ۱۸۰ پر)

**ابن عباس کی حدیث کی تشریح:** ابن عباس سے ایک اور حدیث میں مروی ہے، کہ اللہ نے خلق سے پہلے قلم کو پیدا کیا، اور وہ عرش پر تھا۔ عرش پر خدا کے ہونے کو ہم اضافی طور پر قابل غور گردانتے ہیں۔ عرش سے مراد یہاں پیکرِ ظہور نہیں، بلکہ عنصرِ اول کے کم و بیش اضافی پہلوؤں (صفات) کی نسبت سے اس کی قدیم ماورائیت اور اکیت یا ناقابلِ نسب عدمِ تسلسل مراد ہے، تاکہ دوسرے قول کا مطلب یہ سمجھا جائے کہ وجودی عنصر جس سے تکوینی ظہور رونما ہوگا، اس کی وقطبیت سے متاثر نہیں ہوگا[۱]، پھر قلم نے خدا کی طرف ہیبت سے دیکھا۔

---

(بقیہ حاشیہ ۱۶۹) بقول ابن عربی، ننتم، العقل الاول، الروح الکل، الحق المخلوق بہ (یعنی وہ حقیقت جس سے کائنات قائم ہے) اور عدل (انصاف، اور توازن) ہم معنی لفظ ہیں۔ اس بنا پر القلم سے مراد [illegible] نہیں، بلکہ اس کا تکوینی عکس مراد ہے۔ اور لوح کا انفعالی یا نسوانی پہلو النور ہے۔

لہ یہ کہ عرش سے ایک تعلق کا اظہار ہوتا ہے، یعنی عنصرِ اول کا تعلق (پہلے ہوتے) یہ شاریت مختلف مدارج پر منتقل ہو سکتی ہے۔ ابن عربی اپنے ایک رسالے عُقلۃ المستوفز میں کہتے ہیں کہ عرش مجید سے مراد غیر مخلوق عقل ہے، جو قلم اعلیٰ کے مترادف ہے۔ اور عرش العظیم سے مراد غیر مخلوق نفس ہے، جو لوح محفوظ ہے۔ اس کے بعد نچلے درجے پر العرش الرحمانی آتا ہے، جسے فلک الافلاک کہتے ہیں، پھر العرش الکریم ہے جو کرسی کے علاوہ اور کچھ نہیں۔ عموماً ابتدائی تکوینی اسم کی شاریت مختلف مدارج کے لیے بشمول تغیر پذیر تکوینی فضا کے، مستعمل ہو سکتے ہیں، کیونکہ اس کی حقیقت خصوص ہے، جو ان کی ہمہ گیری کی علامت ہے۔ اس اعتراض کے جواب میں (باقی حاشیہ صفحہ پر)

جس کے اتصال یا انفصال[1] سے اس صورت حال میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔ چنانچہ اسی مفہوم کی بنا پر اعلیٰ حروف (خالص بنیادی ہیں جن میں سے ہر ایک بیرونِ خدا ہے لیکن کوئی دوسرے سے مطابق نہیں) قلم میں عکس انداز ہوتے ہیں۔ اور چونکہ قلم نور سے بنا گیا ہے، ان کا عکس اس میں پڑتا ہے۔ وحدانی حیثیت کے غیر منقسم، وہاں سے پھٹ جاتا ہے، اور قلم انہیں ظہور یا فیض، مخلوق اور منفصل روحیت، صورت میں لکھ دیتا ہے۔

**خدا نے قلم کو کہا، لکھو**: ابن عباس راوی ہیں، کہ قلم ہٹ گیا۔ اور سیاہی قیامت کے دن تک بہتی رہے گی (یعنی جب تک کہ کائناتی ظہور کا دور چلتا رہے گا)۔ خدا نے قلم کو حکم دیا لکھو۔ اس نے کہا میرے آقا کیا لکھوں؟ خدا نے کہا میری تخلیق کے بارے میں میرے علم کو لکھو تمام وہ جو جو قیامت کے دن تک واقع ہوگا۔ اس کو کائنات کا مجموعہ ہونا[2] خدا کے حافظے میں

---

[1] اس کا مطلب یہ ہے کہ ذاتِ الٰہی کا نہ کوئی شریک ہے۔ اور نہ بر بنائے صورت اول وہ نہ شریک ہے، اور بصورت ثانی واحد یکتا۔

[2] اس جملے میں قلم کو بطور لنگ اشارتاً بیان کیا گیا ہے۔ جس سے پیدا کرنے والے شرنگ کا تصور پیدا ہوتا ہے اور جنسی تعلق کے تقدس پر روشنی پڑتی ہے۔ علاوہ ازیں قلم اور پیغمبر از فرائض یار ایک اور زاویۂ نگاہ سے عظیم تقدس میں تعلق قابلِ غور ہے۔ پیغمبر اسلام کا قول ہے، کہ میں قلم ہوں، اسی طرح سیدنا علی (جنہیں اسلام کا سینٹ جان (Saint John) کہنا چاہیے) کا قول ہے: "میں اسم اللہ کے نیچے زیر کی علامت ہوں میں خدا کا پہلو ہوں (وہ نقطہ جو خدا کے دائیں پہلو پر بیٹھا ہے) میں قلم ہوں، لوحِ محفوظ ہوں، خدا کا عرش ہوں، اور سات آسمان ہوں۔" خدا نے قلم کو جو حکم دیا کہ لکھو، اور پیغمبر کو جبریل کا حکم کہ پڑھ جس میں جو مشابہت پائی جاتی ہے، قابل غور ہے۔ (باقی حاشیہ صفحہ ۱۷۳ پر)

اہم ہے، کہ اشارتی لحاظ سے اس زمانی وقفے کو قلم اور لوح کے عمل
مشترک پر برتری حاصل ہے۔ اگر آخر الذکر کو مغربی اصطلاح کے مطابق
مقدر کے معنوں میں لیا جائے، (تقدیر کی بجائے قسمت یا بخت رکھنا
بہتر ہے، جیسا کہ ترکی میں یہ الفاظ استعمال کیے جاتے ہیں) تو اس بات
کی احتیاط ضروری ہے، کہ اس سے خالص بنیادی معنی اور ماورائے زمان
تعلق کو سمجھا جائے۔ عالم گیر ظہور کے یہ دو ذریعے (قلم و لوح) بالترتیب
خدائی ابجد کے ابتدائی دو حروف ہیں، یعنی الف اور با۔ باقی تمام حروف
فی الواقع، با کے نیچے کی حرکت (زیر) میں پائے جاتے ہیں۔ یہ اعراب
خدائی توحید کا تصویری عکس ہے۔ یہ سیاہی کا وہ پہلا قطرہ ہے، جو قلم
سے ٹپکا اور جس کے معنی رحمت ہیں۔

**تخلیق کے دو پہلو:** ان دو خدائی آلات کے عمل مشترک کے ذکر کو
احادیث کی مدد سے دیکھیں، دو پہلو ہیں، ایک ابتدائی اور دوسرا عملی چنانچہ
قلم نے اس وقت ان تمام اشیا کو جو روز قیامت تک پیدا ہوں گی، لکھ
دیا، اور خدا نے زمین و آسمان کی تخلیق سے پچاس ہزار سال پہلے مخلوق
کی تقدیریں لکھ دیں، اور دوسری طرف یہ بھی قیامت کے دن تک
لکھتی رہے گی، یعنی قلم نے لکھنا بند نہیں کیا۔ بلکہ جوں جوں مخلوق پیدا ہوتی
جاتی ہے، قلم لکھتا جا رہا ہے۔ بصورت اول قلم امکانات ظہور
کو بنیادی حالت میں متعین کرتا ہے۔ بصورت دوم، وہ انہیں اپنے
اوپری عمل سے ترتیب ظہور میں پیدا کرتا ہے۔ مزید براں لوح محفوظ
کی دو نوعیتیں، شاید دو سمندروں کی طرح ہیں، اوپر کی سطح پانی
اور زیریں سطح پانی جو بالترتیب سے پیکر میں دیا اور ماورائے ہیں۔

ذاتِ باری میں صرف ذات اور صفات[1] کے فرق کو تسلیم کرتا ہے اور ہر ایسی چیز کو جو بظاہر خدا کی شرکت دکھائی دے، مخلوق گردانتا ہے۔ تمام خدائی صفات، توحید کے مختلف پہلو ہیں۔ عجب کہ لوح و قلم کی جوڑی ہیں یا پروشا اور پراکرتی ہیں۔ ان کی دوئیت کے علاوہ اور کوئی بات نہیں۔

**مخلوق کے مدارج:** (۲) نور، جسے ہم بیک وقت (مخلوق کے کردار کی طرح) خدا سے اور یوں غیر ظہور یافتہ اعیان سے اور کائنات سے، اور اس بنا پر ظہور یافتہ اشیا (یا زیادہ وضاحت سے یوں کہنا چاہیے کہ ان اعیان سے جو پیکر ظہور سے متعلق ہیں) منسوب پاتے ہیں۔ یہ خیال پیش نظر رہے کہ کائنات تین ابتدائی مدارج پر مشتمل ہے، اول زمین (مٹی)، دوم آگ (نار)، سوم روشنی (نور)۔ انسانی جسم، تمام حسیں نظام کی طرح (عالم الملک ہنسکرت میں ستھول شریر (Sthula Sharira)) زمین سے بنا ہے۔ لطیف مخلوق (عالم الملکوت، ہنسکرت

---

[1] کلیسائے یونان کی دینیات، ذات اور صفات کے درمیان اس فرق کو جانتی ہے، اور اس سے اس کے تمام نتائج کا استنباط کرتی ہے۔ اس کے برعکس مغربی دینیات صرف خدائی وجود کی قائل ہے، جو اس کے مخصوص فلسفی مذاق کا نتیجہ ہے۔

[2] ابن عربی کی رائے کے مطابق، خلق کے دو پہلو ہیں، بہ سوئے اول تخلیق ان امکانات کے جو بحالت عدم ظہور ہیں، ضروری تعین پر دلالت کرتی ہے۔ دوسرے پہلو کے لحاظ سے جس کا تعلق خدائی نام الباری تک محدود ہے، تخلیق سے اعیانِ ثابتہ کا، بیا ظہور مراد ہے، جو بالکل واضح صورت میں ہو۔

سکشما شریر (Sukshma Sharira) یعنی ارواح اور جن آگ
سے بنائے گئے ہیں۔ اور فرشتے اور سارا نظام بے پیکر (عالم الجبروت)!
سنسکرت وجنا نمایا کوشا (Vijnanamaya Koska) نور سے
پیدا کیا گیا ہے، یہ تینوں تکوینی مادے (اگر ایسا کہنے کی اجازت ہے
ان اوصاف اور رجحانات کا جو کائنات میں راسخ ہیں ان معنوں میں
ساکن اظہار (ہندو دانش اصطلاح میں گن) ہیں۔ کہ زمین
(یا بہ صراحت مزید، زمین کی مٹی، جس سے آدم کا جسم بنایا گیا
تھا) یا ظہورِ کثیف، ظلمت یا جہالت (تمس) ہے۔ آگ یا ظہورِ لطیف،
توسیع ہے یا ہیجان (رجس) ہے اور نور یا بے پیکر ظہور، خدائی حقیقت
کی طرف رجوع ہے، یا خدائی وجود (ستوا Sattva) سے مطابقت ہے۔
لیکن اگر نور، خدائی وجود سے ہو بہو مطابقت، کائنات کی اعلیٰ قسم ہے،
تو خدائی وجود اعلیٰ ترین نور (العالم العزة یا عالم الغیب سنسکرت میں 'آنند
مایا کوشا (Anandamaya Kosha') ہوگا کیونکہ آسمانوں کی
چمک دمک کا سرچشمہ خدائی نور ہے۔ یہ قول کہ آسمان نور سے پیدا کیے
گئے ہیں، صرف ایک چیز پر دلالت کرتا ہے، کہ وہ براہ راست
خدائی نور سے ملتے جلتے (مماثل) ہیں۔ اور اس بنا پر اس نور سے وجوداً
لازمی حیثیت میں ہم آہنگ ہیں۔ خدا تمام انوار کا بہترین نمونہ ہے۔
خدا آسمانوں اور زمین کا نور ہے۔ اللہ نور السموات والارض ۲۴-۳۵
عرش کے گرد چار دریا: ابن ابی حاتم اپنی تفسیر میں لکھتا ہے۔
کہ خدا نے اپنے نورانی تخت اور کرسی کو اس خیمے سے جو عرش سے
متصل ہے، پیدا کیا۔ عرش کے ارد گرد چار دریا ہیں۔ ایک چمکتی

روشنی کا، ایک جیتی آگ کا، ایک سفید برف کا، اور ایک پانی کا۔
فرشتے ان دریاؤں میں سیدھے کھڑے ہیں، اور تسبیح و تہلیل پڑھتے ہیں۔ خدا تخت پر بیٹھا ہے، اور اس کے پاؤں، جن میں سے ایک اس کے جلال اور غضب کا اور دوسرا جمال اور رحمت کا اظہار کرتا ہے۔ اس کرسی پر، جو رسمی ظہور پر حاوی ہے، رکھے ہیں۔ عرش بذاتہ بے پیکر ظہور کو، جو نور سے پیدا کیا گیا ہے۔ وجود عطا کرتا ہے، اور اسی لیے اسے تعلیم قرآن کی روشنی میں العرش المحیط کہتے ہیں، کیونکہ بے پیکر مخلوق، رسمی مخلوق کو گھیر لیتی ہے کرسی سے جلال اور رحم پھوٹ پھوٹ کر زمین تک پہنچتے ہیں، جیسا کہ مذکورہ بالا عرش کے کتبے پر کندہ ہے، کہ میرا رحم، غضب پر سبقت رکھتا ہے۔ یہ بھی ابن ابی حاتم کا قول ہے، کہ خدا نے عرش کو سبز زمرد سے پیدا کیا، اور لعل سرخ کے چار پایے بنائے، ایک پایے سے دوسرے پایے تک کا درمیانی فاصلہ اسی ہزار سال کا ہے، اور ان پایوں کو آٹھ فرشتوں نے اٹھا رکھا ہے، اور یہ عرش فرشتوں، اور تمام دنیا پر گنبد کی طرح چھایا ہوا ہے۔[۱]

---

۱۔ اس مضمون پر مرحوم ڈاکٹر بینے کوئن کا نوٹ جو [illegible] کے شمارہ اگست، دسمبر ۱۹۲۸ء میں شائع ہوا ہے، ملاحظہ کیجیے۔

ہمیں معلوم ہونا چاہیے، کہ جہاں تک عرش اور کرسی کا تعلق ہے، امام غزالی نے عرش سے دل اور کرسی سے دماغ مراد لیا ہے۔ قرآن حکیم میں ہے، وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ، وَلَا يَئُوْدُهٗ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيْمُ ۲۵۶:۲
اس آیت سے واضح ہوتا ہے، کہ عمل تخلیق اور اس پر مترتب ہونے والے اثرات سے خدائے تعالیٰ غیر متاثر رہتا ہے

**ابن ابی حاتم کی ایک اور روایت:** اسی مفسر نے ہذیل کی حدیث روایت کی ہے۔ بلاشبہ العرش (بجہ یہان الروح کے مترادف ہے) پانی (تکوینی امکانات) پر تھا۔ جب خدا نے عرش کو پیدا کیا، اس نے اسے سات آسمانوں کے اوپر رکھا۔ اور اس نے بادلوں (سحاب[1] یا غمام) کو بارش کے لیے چھلنی بنایا۔ (تمام برکات روحانی ہوں، نفسیاتی یا جسمانی ہوں، سب اس عرش سے صادر ہوتی ہیں، کہ مرئی آسمان جس کا ارضی نمونہ ہے، اگر ایسا نہ ہوتا، تو زمین ڈوب جاتی (ظہور فنا ہو جاتا۔ یہ پھر سے خلا میں مدغم ہو جاتا۔ یا خدائی رحم (اصمیت سے پھر بڑھ جاتا، اور رحیم کی جگہ رحمان[2] لے لیتا) ابن عباس نے روایت ہے، کہ بارش اس دریا سے جو زمین و آسمان کے درمیان واقع ہے، پانی حاصل کرتی ہے، اور اس سمندر میں بے پناہ پانی ہے، خدا نے بارش کو فرشتوں کے حوالے کر دیا۔

---

[1] کیا ان کا خیال ہے۔ کہ خدا ان تک فرشتوں کے ساتھ بادلوں کے سایہ میں آئیگا (ھَلْ یَنْظُرُوْنَ اِلَّآ اَنْ یَّاْتِیَھُمُ اللّٰہُ فِیْ ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ۔ ۲-۲۱۰)

بادل اس برزخ کی تعبیر کرتے ہیں، جو دو مختلف تکوینی درجوں کو ایک دوسرے سے علیحدہ کرتی ہے جس کے بغیر نچلا (ادنیٰ) درجہ بلند (اعلیٰ) درجے میں مدغم ہو جاتا ہے۔ ایسی برزخ ہمیشہ خود کو خلا کی شکل میں پیش کرتی ہے۔

[2] نچلی سطح کے پانی کی اشاریت کو پیش نظر رکھا جائے، تو یہ چھلنی وہ راستہ ہے جو سبب سے اثر تک جاتا ہے۔ اس راستے (تعلق) سے رسمی ظہور کے امکانات کی ہم وقتیت کو موثر اور مسلسل صورت میں بیان کیا جاتا ہے۔ ایک ہم وقتی، فوری یا مکمل ظہور میزان میں یک ھو فن کے مساوی ہوگا۔

اور اس سے ایک قطرہ بھی نیچے نہیں گرتا۔ جب تک اس کے ساتھ ایک فرشتہ نہیں ہوتا، جو اسے وہاں رکھتا ہے، جو خدا نے اس کے لیے منتخب کی ہوتی ہے۔ خواہ زمین (مادی زمین) پر، یا سمندر (یعنی بحر محیط میں؛ اس سے مراد وہ لطیف دنیا ہے، جو مادی دنیا کو گھیرے ہوئے ہے، جس طرح دنیا سے بے پیکر اسمی دنیا کو آغوش میں لے لیتی ہے۔ نیز جس طرح خدا سے کامل، بے پیکر دنیا، اور اس کے ساتھ تمام مادی دنیاؤں کو احاطہ کر لیتا ہے) اور جب فرشتہ اس قطرے کو زمین پر رکھتا ہے، خدا اس سے غلہ اور گھاس اگاتا ہے، (جو مادی دنیا میں ایک طرف انسانوں کے لیے اور دوسری طرف جانوروں کے لیے ناگزیر نعمت ہے) اور جب فرشتہ قطرۂ آب کو سمندر میں ڈالتا ہے خدا اس سے چھوٹے بڑے موتی بناتا ہے۔ (یہ الہامات یا تو روح اور زندگی سے متعلق ہیں، یا باتر تیب ان کا تعلق معمولی یا غیر معمولی اسرار سے ہے)

ابجدی بنیاد و اصطلاحات: ہم نے دیکھا ہے کہ العرش برہمن کے مساوی ہے۔ اور منو کے دھرم شاستر کے بند نمبر ذیل پیرے میں یہ مساوات نہایت واضح انداز سے بیان ہوتی ہے "ابتدائی انڈے میں برہما نے ایک خدائی سال گزارا، پھر اس نے انڈے کو دو حصوں میں بانٹ دیا۔ اور ان دو حصوں سے اس نے زمین و آسمان کو پیدا کیا۔ اور ان کے درمیان فضا، آٹھ آسمانی منطقے اور دائمی پانی کی ایک اقامت گاہ بنائی۔ اور باطنی احساس اور انفرادی ضمیر سے پہلے اس نے عظیم عقلی عنصر (بدھی یا مہت) کو پیدا کیا۔ یہ آٹھ آسمانی منطقے العرش کے محیط سے مطابقت رکھتے ہیں، وہ آخرالذکر کی طرح چار

اہم اور کچھ درمیانی نقاط سے مرکب ہیں۔ آٹھ دیوتا جو وہاں صدر نشین
ہیں، بعینہٖ ان آٹھ فرشتوں کی طرح ہیں جنہوں نے عرش مجید کو اٹھا
رکھا ہے (الملائکۃ الحاملات العرش) اور چار اسی طرح دوسرے اہم اور
اور درمیانی مقامات پر متعین ہیں۔ اور پانی کی کائی اسی طرح آسمانوں کے
نیچے واقع ہے جس طرح عرش کے نیچے دریا جس سے بارش ہوتی ہے بالآخر مہت (Mahat)
آسمان سے اس لحاظ سے مطابقت رکھتا ہے، کہ وہ روشنی کا پہلا مقام
ہے، اور نیز اس لحاظ سے کہ وہ مہت کی قیام گاہ ہے، جس میں وہ
سرایت کر جاتا ہے، اور جہاں سے وہ ٹریمورتی (Trimurti مہ)
کی طرح تمام دنیاؤں پر حکومت کرتا ہے۔ اسی طرح چاروں بڑے فرشتے
(جبریل، میکائیل، اسرافیل اور عزرائیل) عرش کی نورانی محراب کے
نیچے، آسمانوں میں رہتے ہیں۔ اور اس بنا پر آخر الذکر سے ملتے جلتے
ہیں، کہ اس نے تمام دنیا کو اپنی آغوش میں لیا ہوا ہے اور اس لحاظ
سے، یوں کہنا چاہیے کہ وہ اس عرش کا عمل ہیں، جو گھیرا ڈالے ہوئے
ہے (العرش المحیط) اور از روح تو العرش کے مرکز میں رہتا ہے، وہ
برہما کے علاوہ اور کچھ نہیں، جو سنہری انڈے سے پیدا ہوا تھا۔ پھر خود
آدی بدھ تمام دیگر مرئی سے پہلے ظاہر ہوا۔ دنیا کو ظاہر کر کے اندھیرے
کو منتشر کر دیا۔ وہ خدا جسے صرف عقل سمجھ سکتی ہے، اس نے ارادہ کیا
کہ تمام مخلوقات اس کی ماہیت (مادے) سے پیدا ہو۔ اس نے پہلے
پانی کو پیدا کیا، اور پھر اس میں ایک بیج رکھ دیا۔ وہ سونے کی طرح چمکیلا انڈا

---

؎ عربی ... کی شرح میں، خدا پانی اور بیج بالترتیب الف، با ... باقی حاشیہ گذشتہ پر

بن گیا جس سے ہزاروں کرنیں نکلتی تھیں۔ اور اس انڈے سے خود اللہ میاں برہما کی طرح پیدا ہوا، جو تمام دنیا کا دادا ہے۔ منو، دھرم شاستر، ۱، ۶ — ۹۔

**الروح کا مفہوم اور فرشتوں کے طبقے:** احادیث کے رو سے سب سے بڑے فرشتے کا نام الروح ہے۔ قرآن میں مذکور ہے جس دن کہ روح اور فرشتے صفیں باندھے کھڑے ہوں گے۔ نیز، خدا ان سیڑھیوں (معارج) کا مالک ہے جن کی معرفت روح اور فرشتے خدا تک رسائی حاصل کرتے ہیں اور پھر فرشتے اور روح اس رات (الہام کی رات کو) اترے۔ حق یہ ہے کہ یہ فرشتہ جس کا نام الروح ہے، قیامت کے دن اپنی عظمت کی وجہ سے ایک خاص منصب پر سرفراز ہوگا، اور باقی تمام فرشتوں کو اس کے مقابلے میں ایک کم تر منصب (مقام) پر جگہ ملے گی۔ عام فرشتوں کے بارے میں کہا جاتا ہے، کہ خدا نے: نہیں چمکتی روشنی سے پیدا کیا، اور فرشتوں کے کئی درجے ہیں، کچھ تو ایسے ہیں جو ساخت

---

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۸۲) کو ناک بیچ کی حرکت سے مطابقت رکھتے ہیں۔ اسی طرح قلم لوح محفوظ اور سیاہی کا پہلا قطرہ جو قلم سے ٹپکا، انہی حقائق پر دلالت کرتے ہیں۔ سیاہی کا پہلا قطرہ ناک کے بیچ کی حرکت ہے۔ جو استعارتاً سنہری انڈے سے مشابہ ہے، جس سے حروف نکلتے ہیں۔ جن کا مجموعہ ظہور یافتہ مخلوق کی نمائندگی کرتا ہے۔ جب ہم "نہیں بلند مکر" کا لفظ، تکوینی روح کی چار گوشوں والی تقطیب کو واضح کرنے کے لیے استعمال کرتے ہیں، تو عام معنی مراد لیے جاتے ہیں۔ جو عام اور اعلیٰ طبقہ میں باہمی ایک ابتدائی طبقاتی فرق کو واضح کرتا ہے، یہ امتیاز [D. B. 112] طریق پر نہیں کیا جاتا، جس کے رو سے اعلیٰ طبقے کے فرشتوں کے اوپر ایک اور طبقہ بھی ہے۔

(یا سیدنا میکائیل) جیسا کہ ہم پہلے لکھ آئے ہیں، پیدا کرنے والے عنصر (برہما) سے مطابقت رکھتا ہے۔ یہ مطابقت اس پیرے سے جو زیر بحث ہے باب پیدائش میں مذکور ہے زیادہ واضح ہو جاتی ہے "خدا کی روح نے پانی کی سطح پر حرکت کی" سیدنا اسرافیل اور میکائیل اپنے فرائض کی روشنی میں وشنو کے دو اساسی اور معاون پہلوؤں کے مشابہ ہیں کیونکہ دونوں ظہور کی توثیق کرتے ہیں۔ اول الذکر عمودی رنگ میں (یا بنیادی بُعد کے مطابق) یعنی اس دور کے خاتمے پر مردوں کو از سر نو زندہ کرنے سے۔ آخر الذکر افقی رنگ میں (یا ظہور یا فنا بُعد کے مطابق) مخلوق کو زندگی بخشنے اور انہیں روزی عطا کرنے سے۔ سیدنا جبریل اور سیدنا عزرائیل اپنے فرائض منصبی کے رو سے شیو کے دو اساسی اور تکمیل کنندہ پہلوؤں سے ملتے جلتے ہیں۔ ہر دو یا تو ظہور کو ختم کرتے ہیں، بدلتے ہیں یا جذب کر لیتے ہیں۔ اول الذکر عمودی معنوں میں یا مثبت طور پر مخلوق کو عنصر اول کی طرف واپس لے جاتے ہیں اور آخر الذکر افقی یا منفی پہلو سے اسے تباہ کرنے (یا علیحدگی انتشار یا تحلیل سے)

**ملائکہ عظام کے فرائض:** علاوہ ازیں ان پانچ بڑے فرشتوں کا عکس مادی نظام میں بھی پایا جاتا ہے، جہاں وہ ان پانچ عناصر میں جو صرف تخلیق کی بنیاد ہیں، بلکہ اس محسوس دنیا میں بھی جو ایک مربوط شکل میں اس کی نمائندگی کرتی ہے، پائے جاتے ہیں۔ اسرافیل باذن اللہ نیم فوق الفطرتی یا اعجازی رنگ میں نفخ روح کرتا ہے، نہ کہ خالص مادی اسباب کے سلسلے سے، یا افقی رنگ میں میکائیل

رسمی فطری اسباب کے مطابق زندگی دیتا ہے۔ اسی طرح ہوا (جو
اس مادی دنیا کے پھیلے میں اساسی اور ہمہ گیر خوراک کی حیثیت
رکھتی ہے) اور پانی میں (جو ہوا کے مقابلے میں نسبتاً ثانوی حیثیت
کا مالک ہے) پورے طور پر مماثل فرق پایا جاتا ہے۔ جبریل (ظہور
کائنات) کو اصولی لحاظ سے اس کے عنصرِ اصلی (خالق) سے مطابقت
دیتا ہے، جب کہ عزرائیل اسے ظہور یافتہ شکل میں نیست و نابود
کر دیتا ہے۔ اسی طرح آگ مادے کو ایک طرح کی
بلاواسطہ لازمی تکمیل سے تبدیل کر دیتی ہے، جب کہ
مٹی اسے بالواسطہ مادی تکمیل سے جذب کر
لیتی ہے۔ بالآخر یہاں ایتھر، جس میں باقی عناصر پائے جاتے ہیں،
اور جو ان میں سرایت کر جاتا ہے، الروح کی نمایندگی کرتا ہے، بالکل
اسی طرح، جیسے کہ الروح میں بڑے فرشتے پائے جاتے ہیں۔ اور
وہ ان میں سرایت کر جاتا ہے۔

روایت دربارۂ اسرافیل: بہ روایت ابن عباس، سرائیل نے
خدا سے درخواست کی، کہ اسے سات آسمانوں کی طاقت دی جائے،
خدا نے اسے دے دی۔ نیز یہ کہ وہ اسے سات زمینوں کی طاقت
عطا کرے، خدا نے یہ بھی دے دی۔ اور یہ کہ وہ اسے ہوائی طوفانوں
کی طاقت دے دے، خدا نے یہ بھی دے دی۔ یہ کہ اسے پہاڑوں
کی طاقت دے، خدا نے اسے وہ بھی دے دی۔ پھر کہا، خدا اسے
انسانوں اور جنوں کی طاقت دے دے، (یعنی اس مادی مخلوق کی،
جو فرشتوں کی طرح نور سے پیدا نہیں کی گئی، بلکہ مٹی اور آگ سے پیدا

روایت دربارہ میکائیل: میکائیل کو خدا نے اسرافیل سے پانچ
ہزار سال بعد پیدا کیا۔ اس کے جسم پر سر سے پاؤں تک زعفران
کے بال ہیں، اور اس کے بازو سبز زبرجد کے ہیں۔ اور ہر بال پر دس لاکھ
چہرے ہیں، اور ہر چہرے پر دس لاکھ آنکھیں ہیں، اور ہر آنکھ ان مومنوں
پر جو گناہوں کے مرتکب ہوتے ہیں، افسوس سے روتی ہے۔ ہر چہرے
پر دس لاکھ منہ ہیں، اور ہر منہ میں دس لاکھ زبانیں، اور ہر زبان دس
لاکھ زبانوں میں گفتگو کرتی ہے، اور ہر زبان خدا سے گنہگاروں اور
مومنوں کے لیے معافی مانگتی ہے۔ ہر آنکھ سے ستر ہزار آنسو ٹپکتے
ہیں۔ اور خدا ہر آنسو سے میکائیل کی صورت پر ایک فرشتہ پیدا کرتا
ہے، جو قیامت تک خدا کی تعریف کرتا رہے گا۔ ان کا نام کروبی
ہے، وہ میکائیل کے مددگار ہیں، وہ بارش کے قطروں، فصلوں،
دریاؤں کو ناپ لیتے ہیں، اور سمندروں، درختوں کے پھلوں اور

---

(بقیہ [illegible] کا) پانچ ہزار سال پہلے پیدا کیا، اور اسے صور عطا کیا۔ روایت میں
یہ بھی مذکور ہے کہ صور کی شکل جانور کے سینگ سے ملتی ہے۔ جس میں شہد کے چھتے
کی طرح خانے ہیں، جن میں مردوں کی روحیں آرام کرتی ہیں۔ اس کی لمبائی زمین و
آسمان کے درمیانی فاصلے کے برابر ہے۔ جب دنیا کی عمر ختم ہو جائے گی، خدا
صور پھونکنے کا حکم دے گا۔ وہ روحیں ان گھروں سے جو ان کی قبریں ہیں باہر نکلیں گی،
اور جسموں میں ہوں گی۔ وہ تین دفعہ صور پھونکے گا، پہلی آواز ڈراونی ہوگی، پھر چیخ کی
آواز آئے گی، بعد ازاں اٹھ بیٹھنے کی آواز۔ یہ بھی مذکور ہے کہ اسرافیل کے چار
بازو ہیں، اور خدا نے اسے منجانب خود طاقت اور عظمت دی ہے۔

زمین کے پودوں میں سے کوئی ایسی چیز نہیں جس پر وہ نگراں نہ ہوں۔

**روایت درباره جبریل:** جبریل کو خدا نے میکائیل سے پانچ ہزار سال بعد پیدا کیا۔ اس کے ایک ہزار چھ سو بازو ہیں۔ اور اس کے بال سر سے لے کر پاؤں تک زعفرانی ہیں۔ اور سورج اس کی دونوں آنکھوں کے درمیان ہے۔ اور اس کے ہر بال پر چاند اور ستاروں کی روشنی ہے۔ اور وہ ہر روز نور کے سمندر میں تین سو ستر دفعہ داخل ہوتا ہے اور جب باہر نکلتا ہے، تو اس کے ہر پر سے دس لاکھ قطرے گرتے ہیں، اور خدا ہر قطرے سے جبریل کی شکل پر ایک فرشتہ پیدا کرتا ہے۔ جو قیامت تک اس کی تقدیس بیان کرتے رہیں گے۔ انہیں روحانی

---

ے یک اور روایت میں ہے، خدا نے بنی آدم کا رزق اس کے سپرد کیا، نیز پرندوں اور جانوروں کی حفاظت بھی اس کے حوالے کی۔ اسی طرح بارش، بادل، سمندر، درخت اور پودے اس کی تحویل میں دیئے۔ اس کے اوصاف کے بارے میں روایت ہے کہ اس کے سر پر سبز زمردی رنگ کی کلغی ہے، اور ہر پر کے اوپر ایک ہزار چہرے ہیں، اور ہر چہرے پر ایک ہزار منہ اور ہر منہ میں ایک ہزار زبانیں ہیں، جو امت محمدی کے گنہگاروں کے لیے معافی مانگتی ہیں۔ اور خدا ہر روز میکائیل کے اوصاف کے حامل ستر ہزار فرشتے پیدا کرتا ہے، جو میکائیل کی طرح مخلوقات کے رزق کا بندوبست کرتے ہیں۔ یہ بھی مذکور ہے کہ جب سے میکائیل نے جہنم کی آگ کو دیکھا ہے، تو آگ کے ڈر سے نہ وہ ہنسا اور نہ مسکرایا۔ وہ نیز اس خدا کے ڈر سے جو رعب داب اور ناقابلِ مقابلہ طاقت سے حکومت کرتا ہے

کہتے ہیں[1]۔

**روایت دربارہ عزرائیل:** اور موت کے فرشتے کی شکل و شباہت۔ بہ لحاظ چہرہ، زبان، بازو، جسامت اور طاقت جو بہوا اسرافیل سے ملتی جلتی ہے۔ ایک حدیث کے مطابق جو پیغمبر اسلام سے براہ راست مروی ہے جب خدا نے موت کے فرشتے کو پیدا کیا، اسے مخلوق سے دس لاکھ پردوں میں چھپا دیا۔ اس کی جسامت آسمانوں اور دو زمینوں (مشرق و مغرب) سے زیادہ ہے، اور مشرق و مغرب کے ممالک اس کے ہاتھ میں اس طرح ہیں جس طرح ایک تھالی پر تمام چیزیں قرینے سے رکھ دی جائیں۔ یا اس آدمی کی طرح ہیں، جسے اس نے ہاتھ میں پکڑ رکھا ہے تاکہ

---

[1] ایک اور روایت میں ہے، اس کے چھ ہزار بازو ہیں، اور ایک بازو سے لے کر دوسرے بازو تک کا درمیانی فاصلہ پانچ ہزار برس کا ہے، اور اس کے سر پر ایک کلغی ہے، جو سر سے پاؤں تک ہے، اس کا رنگ زعفرانی ہے۔ اور ہر پر سورج کی شعاع کی طرح دکھائی دیتا ہے، اور روایت ہے کہ وہ ہر روز تین سو ساٹھ دفعہ نور کے سمندر میں غوطہ لگاتا ہے، اور نور کے قطرے اس کے جسم سے ٹپکتے ہیں۔ اور خدا ان قطروں سے جبریل کی شکل کے فرشتے پیدا کرتا ہے، جو قیامت تک اس کی تقدیس بیان کرتے ہیں، اور جبریل کے لفظی معنی سریانی زبان میں عبداللہ ہیں۔ اور جب جبریل نے پیغمبر اسلام کو چہرہ دکھایا، اس کی تصویر کشی حسب ذیل کی گئی ہے، "اس کے بازو مشرق سے مغرب تک پھیلے ہوئے ہیں"۔ روایت ہے کہ اس کے پاؤں زرد رنگ کے تھے، اور بازو سبز، اور اس کے پاس سرخ لعلوں کا ہار تھا۔ یا بقول بعض مرجان کا، اس کے بال مرجانی رنگ کے مجوبین روشن اور چہرہ چمکدار تھا۔ اس کے دانت صاف اور روشن اور اس کی دو آنکھوں کے درمیان لا الٰہ الا اللہ محمد رسول اللہ مرقوم تھا۔

وہ اسے کھائے، اور وہ جتنا چاہتا ہے، اتنا کھا لیتا ہے۔[۵۰] اور موت کا فرشتہ دنیا کو اس طرح الٹتا پلٹتا ہے جس طرح لوگ روپوں کو ہاتھوں میں الٹتے پلٹتے ہیں۔ وہ ستر ہزار زنجیروں سے بندھا ہوا ہے، اور ہر زنجیر کی لمبائی ایک ہزار سال کی مسافت ہے۔ فرشتے اس کے قریب نہیں پھٹکتے، اور نہ انہیں اس کے مقام کا علم ہے، نہ وہ اس کی آواز سن سکتے ہیں، اور نہ اس کے شغل سے آشنا ہیں۔ اور جب اللہ نے موت کو پیدا کیا، اس نے اسے فرشتہ اجل کی تحویل میں دے دیا۔ فرشتے نے پوچھا۔ "اے خدا! موت کیا ہے؟" اس پر اللہ نے پردوں کو حکم دیا کہ وہ موت کو بے نقاب کر دیں۔ تاکہ عزرائیل دیکھ لے۔ اس کے بعد خدا نے فرشتوں کو کہا۔ "ٹھہرو، دیکھو، یہ موت ہے" تمام فرشتے سیدھے کھڑے ہو گئے، اور کہنے لگے "اے خدا! کیا تو نے کوئی اس سے زیادہ ڈراؤنی چیز پیدا کی ہے؟" خدا نے جواب دیا۔ "اسے میں نے پیدا کیا ہے، میں اس سے بھی عظیم تر ہوں، اور ہر مخلوق کو اس کا مزہ چکھنا پڑے گا" بعد ازاں خدا نے کہا، "اے عزرائیل، یہ لے لو، میں نے اسے تیری تحویل میں دے دیا ہے" عزرائیل نے عرض کیا، "اے خدا! میں کس برتے پر اس پر ہاتھ ڈالوں کیونکہ یہ مجھ سے زیادہ طاقتور ہے" خدا نے اسے طاقت دے دی، اور عزرائیل نے موت لے لی۔

---

۵۰ یہ تمثیل تمام کالی دیوی یا یہ ماسے جو انسانی جسم کو کھا جاتی ہے، مشابہ ہے، یہ عام معنوں میں موت کی نمائندگی نہیں کرتی، بلکہ اس سے زمانہ مراد ہے، جو ہر اس چیز کو جس میں واقع ہے، ہڑپ کر جاتا ہے۔ زمانے سے مراد یہاں مفہوم ہے جو مادی حالت کے ماورا ہے کیونکہ ہمارا مقصد ہمہ گیر تبدیلیوں میں صرف مادی پہلو نہیں۔

اور اس کے ہاتھ پڑ گئی[1]، موت نے درخواست کی، "اے خدا تو مجھے آسمانوں میں ایک دفعہ منادی کی اجازت دے۔" خدا نے اجازت دے دی، اور اس نے زور سے کہا، "میں وہ موت ہوں جو دوستوں کو علیحدہ کر دیتی ہے، میں وہ موت ہوں، جو خاوند کو بیوی سے اور لڑکی کو ماں سے، بھائی کو بہن سے جدا کر دیتی ہے، میں وہ موت ہوں، جو گھروں اور محلوں کو اجاڑ دیتی ہے اور وہ تمہاری تلاش کرے گی اور ڈھونڈھ لے گی، خواہ تم اونچے قلعوں میں کیوں نہ رہتے ہو۔ اَیْنَمَا تَکُوْنُوْا یُدْرِکْکُّمُ الْمَوْتُ وَلَوْ کُنْتُمْ فِیْ بُرُوْجٍ مُّشَیَّدَۃٍ ۴، ۱۰۸ - ۴، ۷۸ اور کوئی مخلوق ایسی نہیں جو موت کو نہ چکھے گی" یہ بھی مروی ہے کہ عزرائیل نے بنی آدم اور دوسرے جانداروں، مثلاً زمین کے پرندوں اور حیوانوں کی روحیں ہاتھ میں پکڑ لیں۔ یہ بھی مذکور ہے کہ اس کے اوصاف اسرافیل سے ملتے جلتے ہیں، اور وہ چھٹے آسمان پر تخت نشین ہے، اس کے چار بازو ہیں، جو مشرق سے مغرب تک پھیلے ہوئے اس کے جسم پر اتنی آنکھیں ہیں، جتنے جاندار دنیا میں ہیں، وہ آنکھیں ان جانداروں پر گڑی رہتی ہیں، جب وہ کسی جاندار کی روح قبض کرتا ہے، تو جو آنکھ اس پر متعین ہوتی ہے، بند ہو جاتی ہے۔ جب تمام جانور مر جائیں گے، تو اس کے جسم پر تمام آنکھیں بند ہو جائیں گی۔ اور صرف ایک

---

[1] ہندوانہ اصطلاح کے رو سے موت عزرائیل کی شکتی ہے،

[2] غیر جاندار اشیا تک موت کا دائرہ بڑھا دینے سے یہ بات واضح ہوتی ہے، کہ حقیقتاً ہمارا سروکار یہاں کے آفاقی فرائض سے ہے، جو تمام ظہور پر حاوی ہے،

آنکھ کھلی رہ جائے گی، جس کا تعلق خود اس کی ذات[1] سے ہے، اور وہ جانتا ہے، کہ صرف یہی آنکھ اس کے پاس بچ رہے گی، جو دنیا کے خاتمے[2] پر اپنی

---

[1] سُوز (Sioux) قبیلے اور باقی شمالی امریکہ کے اصلی باشندوں کے علم تکوین کے رو سے دنیا کی تخلیق کے وقت سمندر کا پانی روکنے کے لیے شمال مغرب میں ایک رنا بھینسا کھڑا کیا گیا، ہر سال اس بھینسے کا ایک بال گر پڑتا ہے، جب اس کے سب بال گر جائیں گے، تو دنیا کی عمر ختم ہو جائے گی۔ اس بھینسے کا ہر پاؤں اس مادی دنیا کے چار یگوں کے مطابق ہے، اور سُو قبیلے کا خیال ہے، کہ ہمارے زمانے میں بھینسے کے تمام بال گر چکے ہیں، اور اب اس کا صرف ایک پاؤں رہ گیا ہے۔ ہندوؤں کے خیال میں دھرما کا بیل اسی طرح کی اشاریت ہے۔ ہر یگ کے خاتمے پر یہ بیل اپنا ایک پاؤں زمین سے اٹھا لیتا ہے۔ برسبیل تذکرہ یہ امر یاد رکھنا چاہیے، کہ دو روایتی مذاہب میں یہ عجیب و غریب ہم آہنگی اور باتوں کے علاوہ دو انتہائی شمالی باشندوں میں مذکورہ مماثلت کی علامت ہے۔

[2] جلال الدین سیوطی اپنی کتاب الدرر الحسان میں لکھتا ہے، روایت ہے، کہ فرشتۂ موت کے چار چہرے ہیں، ایک سامنے اور ایک سر پر ایک پیٹھ پر اور چوتھا پاؤں کے نیچے ہے۔ اس چہرے سے جو سر پر ہے، جب وہ انبیا اور فرشتوں کو دیکھتا ہے، تو ان کی روح کو قبض کرتا ہے۔ اور سامنے والے چہرے سے جب بغور دیکھتا ہے، تو دینداروں کی روحیں نکالتا ہے۔ جب پیٹھ والے چہرے سے غور سے دیکھتا ہے، تو بے دینوں کی جانیں نکالتا ہے۔ اور جب وہ اس چہرے سے جو پاؤں کے نیچے ہے، بغور دیکھتا ہے تو شیاطین کی روحیں قبض کرتا ہے۔ یہ بھی مذکور ہے کہ فرشتۂ اجل اس طرح دنیا کو لپٹتا ہے جس طرح ایک انسان روپوں کو، اور اس کے (باقی حاشیہ صفحہ ۱۹۱ پر)

باری پر بند ہو جائے گی)

**مذکورہ بالا روایات کا مفہوم:** مذکورہ بالا تفصیل کی واضح تانونیت اور ان کی پیچیدگی بلکہ بوالعجبی جنہیں پہلی کوشش میں سمجھنا مشکل ہے، آسمانی حقائق کو انسانی زبان میں بیان کرنے کے عدم امکان پر دلالت کرتی ہے۔ چونکہ انسانی تصور بہ یک وقت ایک شے کے مختلف پہلوؤں کو، بالخصوص جب ان کی لطافت اور پیچیدگی تضادات کی حامل ہو، اور جب وہ باہم حرکت میں ہوں، غیر موزوں ہے۔ خلاصہ یہ ہے، کہ انسانی تصور، ان حقائق کا جو اس کی دسترس سے بالاتر ہیں،

---

(بقیہ حاشیہ ص۱۹۳ کا) جسم پر اتنی آنکھیں ہیں، جتنی کہ مخلوق ہے۔ اور جب کوئی جاندار دنیا میں مرتا ہے، تو اس کے جسم پر ایک آنکھ بند ہو جاتی ہے۔ نیز روایت میں ہے، کہ خدا نے عرش کے نیچے ایک درخت پیدا کیا ہے۔ جس کے پتے جانداروں کی تعداد کے برابر ہیں۔ جسے سدرۃ المنتہیٰ کہتے ہیں۔ جب کسی آدمی کو مرنا ہوتا ہے، اور اس کی زندگی کے صرف چالیس دن رہ جاتے ہیں، تو اسی درخت کا ایک پتہ عزرائیل پر گر پڑتا ہے۔ فرشتے اسے مردہ تصور کر لیتے ہیں۔ گرچہ ابھی اسے دنیا میں چالیس دن اور رہنا ہے۔ چالیس کا یہ نمبر تو خیر روایتی صورتوں میں، حدیث بعد از موت کے بارے میں پایا جاتا ہے، حرف میم کے اعداد میں جس کے معنی عدد وہ اور معنوں کے موت بھی ہیں۔ روایت کا متن، جس کا مصنف نے حوالہ دیا ہے، اور جسے اس نے مختلف عربی رسائل سے نقل کیا ہے، اور جس کا ترجمہ دستیاب نہیں، وہ ایک پیچیدہ بیانی شاریت سے متعلق ہے، جو اسلام اور ہندوستانی مزاج سے مخصوص ہے۔ فی الجملہ ایسی اشاریت ان تو روغنی تصویروں اور بتوں کی کمی کی تلافی کر دیتی ہے، ہندوؤں کی تہذیب میں جہاں متبرک مورتیں تشریحی زبان کی جگہ خصوصیت بن گئی ہیں، ) کی کوئی اہمیت نہ ہوگی۔

ایک ٹوٹا پھوٹا، جامد، سادہ اور مبنی بر تضاد خیال ہی قائم کر سکتا ہے جو اس مفہوم کی ماورائیت ہے، جو طرزِ بیان کی قشری حدود کو یوں کہنا چاہیے، توڑ دیتی ہے۔ ایک آسمانی حقیقت کو بیان کرنا ایسا ہے، جیسے ایک تشبیہ کے ذریعے سے ایک نغمہ کی یا بہ خصوصیت مزید ایک کثیر الاصوات راگ کی وضاحت کی جائے۔ یا ایک اور تمثیل کے مطابق یوں کہنا چاہیے، کہ اس کی مثال ایسی ہے، جیسے کہ ایک سمندر کی موجوں کی غیر محدود طور پر منتشر اور مرکب حرکات کو ایک ایسے اندھے کے سامنے بیان کیا جائے جس نے سمندر کا شور کبھی نہیں سنا جس چیز کی عظمت کو محدود اور کمزور وسائل سے بیان کیا جائے اس میں، اس سے ایک طرف تو خاکے کی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے، اور دوسری طرف اس پر ہیبت کا ٹھپہ لگ جاتا ہے، جس سے آسمانی ابعاد (حقائق) اور مادی اشیا میں عدم مناسبت کی اچھی طرح وضاحت ہو جاتی ہے۔

## بعض ہندوانہ اصطلاحات کی وضاحت: سویم بھو (Svayambhu)

جو قائم بالذات ہے، اور برہما کے درمیان جو سونے کے انڈے سے پیدا ہوا، یقینی ہم آہنگی سے ہمیں پیغمبر اسلام کا مندرجہ ذیل قول سمجھنے کا موقعہ ملتا ہے، خدا ایک بادل (غمام) میں تھا، اس کے اوپر ہوا[1]

---

[1] خدا، اس لحاظ سے کہ وہ تخلیق کی تیاری کرتا ہے، صاف طور پر وجودِ باری ہے، جس کے مقابلے میں عدم وجود اشاریتی رنگ میں، عدم محض (عدم تعین) ہے، ہم آہنگ ہے، لیکن وجود باری کی نسبت سے ایک کمتر درجے کا عدم تعین بھی ہے، جیسا کہ مذکورہ حدیث میں ہے، یہ وہ انشائی عدم ہے، جس سے خدا دنیا کو پیدا کرتا ہے، یک لخت یہ غیر تخلیقی فاصلہ ہے جو خالص وجود (خدا) کو اس ذات خود سے علیحدہ کرتا ہے، بلا شبہ ان امور کو کسی صورت میں بھی وجود باری کے اجزا نہیں کہہ سکتے۔

تھی نہ نیچے، بعدہٗ اس نے اپنے عرش کو پانی پر پیدا کیا" فی الحقیقت خدا کی وہ روح جسے باب پیدائش میں Ruah Elohim، کہا گیا ہے، اور جس نے پانی کی سطح پر حرکت کی، خدا ہے۔ لیکن یہ خدائی ظہور (یعنی پانی پر) اس کے عرش سے بھی مطابقت رکھتا ہے۔ ہندو نظریۂ تخلیق کے رو سے، وہ خدا جو پانی پر چلتا ہے (نارائن) وہ صرف ایسا وجود (ہستی) ہی نہیں، جو اپنے آپ کو پروشار Purusha ) اور پراکرتی (Prakriti آخرالذکر وجودی سے پانی پر دلالت کرتی ہے) میں بانٹ دیتا ہے، بلکہ ظہور یافتہ خدائی روح برہما بھی اس کا حصہ ہے۔ کہا جاتا ہے، کہ نارائن نے سنہری انڈے کو پانی میں رکھ کر، پھر سے خود کو برہما کی طرح پانی سے پیدا کیا (یہ برہما، جہت کا مرکزی اور تخلیق کرنے والا رخ ہے) لیکن وشنو، (جو حفاظتی پہلو کا حامل ہے) کو بھی اسی طرح نارائن کہتے ہیں، کیونکہ وہ خود بے پیکر ہے، اور رسمی ظہور کے پانی پر حرکت کرتا ہے، وشنو نارائن یا بہ توسیع جہت (یا بدھی) اس طریقے سے عظیم نارائن کے براہ راست یا اساسی نمود ہیں۔ جیسا کہ رسمی پانی، بے پیکر پانی کا عکس ہے۔ اس امر کا بالخصوص اس وقت خیال رکھنا ضروری ہوتا ہے۔ جب ہم عربی زبان میں عرش، روح اور نور کی بظاہر مختلف تعبیرات سے دوچار ہوتے ہیں۔ بالفاظ دیگر العرش، روح اور نور کی طرح ایک تخلیقی اور عمودی حقیقت ہے جس پر اس حیثیت میں، اس سطح کے علاوہ جس پر وہ اپنی توثیق کرتی ہے، آزادی سے غور کیا جا سکتا ہے۔ اسی بنا پر کہا جا سکتا ہے، کہ العرش بذاتہٖ، اور اپنی حقیقت کی سطح سے قطع نظر ایک درمیانی دیوار کی طرح ہے، جو عنصر اعظم (خدا) کو

اس کے عکس سے علیحدہ کرتی ہے، بلکہ یہ درمیانی دیوار بیک وقت ایک ایسا راستہ بھی ہے، جو نہ صرف خدا کی اصمیت کو چھپا دیتا ہے، بلکہ یہ اس کی وضاحت کر کے اسے الروح کے ذریعے منتقل کر دیتا ہے۔
العرش اور پانی پر، جس سطح سے بھی غور کیا جائے، وہ ایک دوسرے سے علیحدہ نہیں ہو سکتے۔ فی الحقیقت کسی ایسی چیز کے بغیر، جو خدا کو اٹھا رکھے، العرش کے وجود کا کوئی جواز ہی نہیں۔ پانی کا تصور صرف اسی وقت ممکن ہے، جب اسے اپنے ماروائی عنصر سے ایک بنیادی عدم تسلسل کی وجہ سے علیحدہ کر لیا جائے، اس کے بغیر وہ اس عنصر اول سے ہم وجود ہوگا۔

**الروح اور النور:** اس بنا پر الروح کو آفاقی وجود کے تمام مدارج میں، توحید کی توثیق قرار دینا بالکل جائز ہے۔ اور تھوڑے سے فرق سے یہی بات النور کے بارے میں بھی کہی جا سکتی ہے۔ الروح بالعموم ایک مرکز، ایک کرن، ایک نزول، ایک حضور یا ایک نفوذ ہے۔ جب کہ النور کی فطرت کو، خدائی ماہیت سے تمام ان تحفظات کے ساتھ، جو اس اصطلاح کے استعمال سے عائد ہوتی ہیں، واضح کیا جا سکتا ہے۔ جہاں تک عرش کا تعلق ہے، اس میں زیادہ ترجامعیت و تکمیل کا پہلو پایا جاتا ہے۔ یہ وہ محیط ہے، کہ الروح جس کا مرکز، اور النور مادہ ہے۔

**آدم اور عیسیٰ علیہما السلام:** اس سلسلے میں صرف ایک بات اور قابل ذکر ہے۔ ایک حدیث کے رو سے حضرت عیسیٰ روح اللہ ہیں، اور اسی طرح ان کی انسانی حیثیت کے پیش نظر کہا گیا ہے، کہ

مسیح خدا کے یہاں آدم کی طرح ہے۔ (اِنَّ مَثَلَ عِیْسٰی عِنْدَ اللّٰہِ کَمَثَلِ
اٰدَمَ، خَلَقَہٗ مِنْ طِیْنٍ، ثُمَّ قَالَ لَہٗ کُنْ فَیَکُوْن ۵ - ۵۲) عیسیٰ
اور آدم درحقیقت، بغیر انسانی باپ کے موجود ہوئے ہیں، ہر دو برابر
ہیں۔ دونوں روح اللہ ہیں، اور اس سے ہم فرشتوں کے آدم کے
سامنے سجدہ ریز ہونے کا مفہوم سمجھتے ہیں (۲ - ۳۲) جو خود نورانی
اجسام ہیں۔ لیکن محیط ہیں واقع ہیں۔ جو اس لحاظ سے روح کے ماتحت
ہیں، جس میں اس کے کارکن چار بڑے فرشتے بھی شامل ہیں۔ ہمیں چاہیے
کہ الروح کو عدد ایک سے، فرشتوں کو عدد دو سے اور آدم کو عدد
تین سے تعبیر کریں۔ اس لحاظ سے تین کے مقابلے میں عدد دو توحید سے
قریب تر ہے لیکن آخر الذکر ہیں توحید موزوں اور مکمل طور پر، (نہ کہ عدد
دو کی طرح جزوی طور پر) عکس ریز ہوتی ہے، اور اسی طرح فرشتے جو
اپنی ماہیت کی بنا پر نور ہیں، اگرچہ آدم سے بہتر ہیں، مختلف خدائی
اوصاف کی نمایندگی کرتے ہیں ان معنوں ہیں کہ ہر فرشتہ خدا کے ایک
ہی رخ یا نام کی ترجمانی کرتا ہے۔ اور دوسرے پہلوؤں سے ناواقف
ہے۔ اور اگرچہ آدم اپنی ماہیت کی وجہ سے جو چکنی مٹی ہے، فرشتوں
سے کمتر ہے، براہ راست خدا کی شکل پر بنایا گیا ہے۔ اور خدا کی مکمل توحید
کی نمایندگی کرتا ہے۔ فرشتے العرش کے قریب رہتے ہیں، کیونکہ وہ
اس کے نورانی مادے سے پیدا ہوئے ہیں۔ چونکہ مرکز پر الروح قابض
ہے، فرشتے آس پاس اقامت پذیر ہیں۔ آدم علیہ السلام مٹی کا پتلا ہونے
کی بنا پر العرش سے بہت دور ہیں، لیکن اسے اس مرکزی کرن میں، جو
العرش سے نکلتی ہے اور عمودی محور کے آخر میں، جو مقام تنزیل ہے، رکھا گیا ہے۔

# حبِ الٰہی کے دنیوی تلازمات

عشقِ الٰہی کا مفہوم: عشقِ الٰہی کے تصور سے درست یا نادرست طور پر ایک ایسے جذبے کا خیال پیدا ہوتا ہے جو کسی انسان ہی سے مربوط ہو سکتا ہے۔ ایسا خیال بہ ظاہر بے پیکر اور ماورائے ادراک خدائی ذات اور استغراقی محبت کی روحانی اور مافوق الفطرت حقیقت کی تنقیض معلوم ہوتا ہے۔ لیکن در اصل اس میں کوئی تناقض نہیں۔ پہلی وجہ یہ ہے کہ خدا انسان کے لیے مؤثر طور پر انسانی روپ[1] دھار لیتا ہے۔ علاوہ ازیں، روحانیت، جس حد تک اس کا تعلق انسان سے ہے، اسی لیے لازماً روح کا ایک مؤثر عنصر بھی شامل ہوتا ہے، خواہ اسے جو مقام اور جو کردار سپرد کیا گیا ہو۔ لیکن جب ہم خدا (جو واضعِ قوانین اور رہبان ہے) کے انسانی پہلو اور انسانی جذبات کے روحانی رخ سے قطعِ نظر کر لیتے ہیں، تو ہم دیکھتے ہیں کہ عشقِ الٰہی فی نفسہٖ نہ تو معروضی طور پر محدود ہے، نہ موضوعی حیثیت میں۔ بالخصوص مبنی بر جذباتیت ہے۔ یا بائبل کا مسیحی انجیل کے الفاظ (آسمانی سلطنت تمہارے اندر موجود ہے) کی تعمیل میں داخلی بعد کا انتخاب کرنا پڑتا ہے۔ عملی طور پر اس کا

---

[1] اس کا اطلاق بعینہٖ بدھ ازم پر بھی ہوتا ہے، جس میں بدھ اور عظیم بدھی ستوا بس عملاً [illegible] ایک مخصوص خدا کا کردار ادا کرتے ہیں۔

مقتدر) خارجیت اور داخلیت یا دنیا اور خدا میں سے ایک
کو ترجیح دیتا ہے۔ خارجی بُعد (دنیا) تعددِ اشیا، انتشار، بے ثباتی اور نیز
تلازماً پابندی (تحدید) خود غرضانہ دباؤ، اور سنگ دلی کی دنیا ہے۔ اس
کے برعکس داخلی دنیا اتحاد، اجتماع، ثبات نیز متلازماً غیر محدودیت، روحانی
وسعت اور نرم دلی کی دنیا ہے۔ اس بنا پر عشقِ الٰہی سے اہمیت اور رجحان
میں اصولی تبدیلی پیدا ہوتی ہے، جو ایک اساسی اور فطری تحریک کو جو ہماری
مردود فطرت کی وجہ سے غلط راہ پر چل نکلتی ہے، پلٹ دیتا ہے۔ مزید
آں، اس تبدیلی یا انقلاب کو، روحانی محبت کے مضبوط ہونے میں
باقاعدہ تر و تازہ رکھنا پڑتا ہے، کیونکہ 'انا' کا زور وہاں ہر وقت
موجود رہتا ہے، اور داخلی تحریک دنیوی اشیا سے علیحدگی کا تقاضا کرتی
ہے۔

**عشقِ الٰہی کی علامت:** جو انسان خدا سے محبت کرتا ہے، وہ
توحید پرست ہو، یا بدھ کا پیرو کار، اساسی طور پر وہ ایسا شخص ہوتا
ہے جو مملکتِ دل میں بستا ہے، یا مملکتِ دل کی طرف صحیح سمت
کا تعین کر لیتا ہے۔ اس صورتِ حال یا وضع میں حرکت اور عدم
حرکت ہم رشتہ پائی جاتی ہیں۔ روحانی سکون (عدمِ حرکت) دنیاوی اشیا
کی غیر مختتم حرکت کی نقیض ہے۔ جب کہ [illegible] روحانی
حرکت، روح کے فطری جمود (جو روح کی سختی کا ایک پہلو ہے)
کی ضد ہے۔

---

لفظ یا روح: یہاں اس سے مراد ذات کا رخ نہیں، بلکہ مطمئنیت [illegible]

**عشقِ الٰہی کا تقاضا:۔** عشقِ الٰہی نہ صرف اس امر کا متقاضی ہے کہ انسان خارجی دنیا سے قطعاً آزاد ہو۔ یا اس کے بیرونی اثرات کو قبول کرنے سے انکار کردے؛ اور نیز اس عالم میں (اس لحاظ سے کہ وہ مملکتِ دل کا آئینہ ہے) از خود ان اشیا کو ترجیح دے۔ جو داخلیت کا ظہور ہوں۔ بالفاظ دیگر مطلب یہ ہے۔ کہ عشقِ الٰہی اپنے آپ کو، ان اشیا میں جو اس کا اشاریہ (سمبل) یا وسیلۂ اظہار ہیں۔ منعکس کرتا ہے۔ اور چونکہ اس حقیقت کی بنا پر کہہ سکتے ہیں، کہ داخلیت کو خارجیت میں پھیلا دیتا ہے، یہ توسیع اس بنا پر زیادہ درست اور معقول معلوم ہوتی ہے، کہ خدا سے باہر کوئی چیز موجود نہیں۔ اور اس لئے خارجیت صرف ایک دکھاوا ہے۔

**عشقِ الٰہی کی ترجیحات:** اس بنا پر ایک روحانی آدمی، فطرتاً نیچر کی بے داغ دوشیزگی کو انسانی کارناموں پر ترجیح دینا پسند کرتا ہے، لیکن وہ مقدس مقامات کو بھی پسند کرتا ہے۔ کیونکہ انسانی کارناموں میں، ایک مقدس مقام، خدائیت کا حامل ہوتا ہے۔ گویا فطرت کی دوشیزگی نے تمام ان اشیا میں جو خدائی عکس ہیں، خود کو انسانی ہنر کے اس چوکھٹے میں نمایاں کر دیا ہے، اور اس طرح سے آخر انہیں کر دکھایا کہ خدائی سطح پر لا کھڑا کیا ہے۔ اس طرح سے بے داغ فطرت اور مقدس ہنر کو الفا (ابتدائی حرف) اور میگا (آخری حرف) سے تشبیہ دی جا سکتی ہے، جو اصلی بہشت اور آسمانی بیت المقدس کی طرح امدادی رنگ میں ایک دوسرے کا مقابلہ کرتے ہیں۔ ان میں سے ہر ایک اپنے طور پر داخلیت کو خارجیت میں پیش کرتا ہے، اور اس آدمی کی نظر ان علامات کو

سمجھتا ہے داخلیت کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔

حصولِ روحانیت کا مقصد اکثر اہلِ مذاہب کا خیال ہے کہ یہ فراغ فطرت کے حسن، انسانیت جمیل اور ہم آہنگ اور مقدس فن سے ہمیں روحانیت کے معقول قسم کا اطمینان حاصل ہوتا ہے۔ لیکن درحقیقت اس اخلاقی پرستانہ خیال نہ تو حقیقت شناسی سے پورا پورا انصاف کرتا ہے۔ اور نہ مظاہرِ فطرت کی مابعد الطبیعیاتی شفافیت کو قابلِ غور ہی گردانتا ہے۔ بلکہ بنیادی طور پر صرف ایک جذباتی موضوعیت کو بیان کرتا ہے۔ آسمانی فیضان کی دنیوی صورتوں میں کچھ ذہنی جمالیاتی قسم کی تشفی کے علاوہ اور حقیقت کچھ پایا جاتا ہے۔ کیونکہ ان میں خدائی نور کا کچھ حصہ جیسے وہ حسن اور سچائی کی صورت میں نمایاں کرتے ہیں، بھی پایا جاتا ہے۔ وہ داخلیت کو خارجیت میں منتقل کرنے کے وصف سے خارجیت کو داخلیت میں بدلنے کی حوصلہ افزائی کرتے ہیں۔ وہ اس طرح الہام اور القا کے اس عمل کا کھوج لگاتے ہیں، جہاں نیچے اترنے کا مقصد اوپر اٹھنا اور متحد کرنے کی غرض سے تنوع پیدا کرنا، اور فرق اور تعارف حاصل کرنے کے لیے انسانی خوبیوں کا انتساب کرنا ہوتا ہے۔

---

[1] صرف اس خیال کی بنا پر ہی کسی فن کو دنیوی اور غیر مقدس کہنے کی وضاحت کر سکتی ہے یعنی وہ ہر قسم کی شفافیت اور کیمیاسازی کے وصف سے محروم ہے۔ جیسا کہ نشاۃ ثانیہ اور یورپی تمدن کا طرز آرائش، ہم عہد حاضر کی کج روی کا ذکر نہیں کرتے، جس کی جسمی ظاہریت معقول تشفی کی ذیل میں نہیں آتی۔ بلکہ اسے تباہی کہنا زیادہ موزوں ہوگا۔

**مقدس افراد کی رفاقت:** فطرت اور مقدس مقامات کی محبت پر، پاکیزہ[1] سیرت افراد کی صحبت کا اضافہ کیا جانا چاہیئے، اور ضرور کیا جانا چاہیے۔ جس طرح عبادت گاہوں کی صحبت، انسانی ہاتھوں سے بنائی ہوئی انسانی عمارات سے بیزاری کی تلافی کرتی ہیں اسی طرح مقدس لوگوں کی صحبت اور یوں اجتماعیت کی خواہش انسانی سوسائٹی کی کمی کی تلافی کر دیتی ہے۔ علاوہ ازیں جس طرح مقدس مقام ان معنوں میں کہ وہ سراسر خدائی عمل ہے، ایک قدرتی تعمیر ہے، اسی طرح تارک دنیا افراد کا اجتماع، روحانی اجتماعیت ہے کیونکہ روحانیت واضح طور پر، شفاف داخلیت[2] کے رجحان کا نام ہے۔

**روحانی رفاقت کی توسیع:** بے داغ فطرت اللہ کا فن ہے۔ اور متبرک فن جسے انسان مکمل کرتا ہے، اسی خدائی سرچشمے سے ظہور پذیر ہوتا ہے۔ تنہائی داخلیت کا دروازہ ہے، اور روحانی رفاقت، جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں، ایک اجتماعی تنہائی ہے، اور ایک طرح کی ایسی داخلیت ہے جس کا دارومدار دو طرفہ اثرات پر ہے۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ روحانی رویہ در اصل ہرگز سلبی مجبوری یا تعصب کا نام نہیں۔ اور یہ ہمیشہ اپنی متنفس سطح پر عملی صورت اختیار کرنے میں جس کا مطلب یہ ہے کہ اسا اوقات ہر گاؤں در ہر قصبہ حسب معمول ایک مقدس

---

[1] ہندو اسے ست سنگ کہتے ہیں۔ اس لفظ کے معنی رفاقت ہے جس میں ترقی کا وصف ست پایا جاتا ہے۔

[2] مقدس لباس کی وہی حیثیت ہے جو مقدس مقام کی ہے۔ اور مقدس قربانی کی حیثیت بے داغ فطرت کی سی ہے یہاں اس امر کا اضافہ کرنا پڑتا ہے، کہ اکثر روایتی تمدنوں میں لباس کو کم و بیش تقدس حاصل رہا ہے۔

مقام کی توسیع ہے، اور اسے ایسا ہونا ہی چاہیے، اور اسی طرح ہر انسانی اجتماع معمولاً ایک روحانی سوسائٹی ہے، اور اس بنا پر اسے داخلی رجحان کا وسیلہ ہونے کی حیثیت سے اجتماعی تنہائی کو بروئے کار لانا چاہیے[۱]۔

داخلیت دو طرح کی ہے، یہ ضروری ہے (اور بالکل واضح) کہ اس وصف داخلیت کے درمیان جو کسی خاص مظہرِ قدرت سے متعلق ہو، اور اس داخلیت کے جو تمام اشیائے عالم سے متعلق ہو، فرق کیا جائے۔ پہلا نقطۂ خیال معروضی ہے، اور دوسرا موضوعی۔ لیکن دونوں زاویہ ہائے نگاہ کے بغیر چارہ نہیں۔ اس سے زیادہ غلط بات اور کوئی نہیں، کہ تمام اشیا (اس دلیل کی بنا پر کہ صرف روح (جوہر) ہی قابل لحاظ ہے، اور اشیا کے اوصاف میں نہ دلیل ہے نہ تاثیر) ہر لحاظ سے ایک ہی قیمت کی حامل ہیں۔ حقیقتاً یہ ضروری ہے، کہ جہاں تک ممکن ہو، ایسی اشیا کا انتخاب کیا جائے، جو عشقِ الٰہی سے مطابقت رکھتی ہوں، اور پھر (یہ دوسرا پہلو ہے) اس سیاق میں، جو کچھ تقدیر ہم پر تھوپتی ہے، اسے رجحت کو عملی شکل دی جائے۔ معروضی امتیاز کی بنا پر اور اس نقطۂ خیال میں کسی الجھاؤ کے بغیر، انسان ہمیشہ (خدا سے) اتحاد اور امتزاج کے ذریعے ایک ماورائے ادراک عدمِ امتیاز کو پا لیتا ہے۔ اس معروضی اساس کے بغیر بے اعتنائی، ایک منافقہ اور احمقانہ نمود کے بغیر اور کچھ نہیں۔ مروجہ عدمِ تکمیل، آمیزش

---

[۱] یہی وجہ ہے، کہ اسلام کی خواہش ہے، کہ ہر آدمی قوم کا مذہبی رہنما بن جائے، اور ہر گھر مسجد کی صورت اختیار کرے۔ چنانچہ معاشرتی زندگی کے ہر پہلو کو مذہب میں ڈھال دیتا ہے۔ اور خالص دنیاوی عنصر کی کوئی گنجائش نہیں رہنے دیتا۔

عقل سے بہتر ہے۔۔

**عالم مظہر خدا ہے:** مذکورہ بالا نظریے کا حل، بنیادی طور پر دنیا کے مثبت پہلو کے اس تصور میں پایا ہے، کہ تمام عالم خدا کا مظہر ہے (فطرت، مظہر خداوندی ہے) اور اسی طرح مقدس مقام[1] اور سب سے بڑھ کر یہی حال ہے، اس انسان کا، جو ان دو فضاؤں کا زندہ اور مرکزی کردار ہے لیکن اس سیاق میں انسان سے مراد، روحانی انسان ہے، جو بے داغ فطرت کی سی مخلوق اور مقدس مقام کی طرح یا عام عبادات دعاؤں کی طرح الہام ربانی ہے۔ ایک غلط قسم کی روحانیت کی سب سے بڑی غلطی یہ ہے، کہ وہ خالص روح[1] کے نام پر یا نادرست[2]

---

[1] تمام مغالطہ آمیز تشریحیں جن سے ہمیں ہندوازم کے موضوع میں واسطہ پڑتا ہے ۔ ان کی وجہ یہ ہے، کہ ہم بھول جاتے ہیں، کہ ہندوازم لازمًا ایک ماحول (سوسائٹی) کا نام ہے۔ اور عہدِ حاضر کے ہندو سب سے پہلے اس حقیقت کو بھلا بیٹھے ہیں۔ اور اس سلسلے میں ان کی ناواقفیت عہدِ حاضر کی روح کے اسلحہ خانے کا ایک جزو ہے۔ نیکیوں پر عمل کے بارے میں بھی یہی رائے مصادق آتی ہے۔ شری شنکراچاریہ یقینًا اس لفظ کے محدود معنوں کے رو سے معلمِ اخلاق نہ تھا، بلکہ وہ انتہائی ممکن درجے کے ضروری اخلاق کا جامع تھا۔ وہ یقینًا بڑا حیران ہوتا، اگر اس کے سامنے کسی ایسے شخص کو پیش کیا جاتا، جو اخلاق فی نفسہ کو بربنائے فراست ناپسند کرتا۔ اخلاق انسان کی تکمیل کرتے ہیں۔ اور وید کا خطاب ایک انسان سے نہیں، بلکہ تمام انسانوں سے ہے۔

[2] یہ بات سب کو معلوم ہے، کہ پادری ڈی ارس، یعنی مفلسوں کے مفلس ربانی حاشیہ[2] پر)

طور پر سمجھتے ہوئے فقر کے مسلک کے پردے میں اپنے ماحول سے بیزاری کا اظہار کرے۔

**عبادت اور معاد:** روایتی تمدنوں میں کوئی چیز بھی عبادت اور معاد کے ماحول سے باہر نہیں ہوتی، ہم ور کوئی دنیوی ثقافت، اس چھوٹے یا اجتماعی خواب کو پریشان نہیں کر سکتی۔ بلاشبہ دنیوی عنصر چپکے چپکے ہر جگہ اپنا مقام بنا لیتا ہے، اور کئی طرح کی جزوی خرابیاں پیدا کرنے کا موجب بنتا ہے، لیکن مقدس چوکھٹ ان رجحانات کے اثر کو باطل کر دیتا ہے، اور عام فضا کو بیزار ہونے اور اصل شکل بدلنے سے روک دیتا ہے۔

**انسان اور جنسیت:** حسب تعریف انسان ایک مرکب ہے۔ یعنی اس میں ہر چیز پائی جاتی ہے، نتیجتاً ماحول سے اس کے روابط اصولی طور پر کسی حد تک ان اشیا سے متجانس ہوتے ہیں، خواہ وہ بذاتِ خود کتنی ہی اہم کیوں نہ ہوں۔ انسان صرف انفرادی حیثیت ہی سے نہیں، بلکہ (اگرچہ بہ انداز مختلف) مرد و عورت کا جوڑا ہونے کے لحاظ سے بھی ایک مرکب (امتزاج) ہے (یعنی اساسی نر مادہ کی دو قطبیت، عام حالات میں زناشوئی تعلقات میں، بے داغ فطرت، مقدس مقام اور روحانی رفاقت کے عنصر کا امتزاج پایا جاتا ہے، کیونکہ خود انسان ان تین عناصر کا مجموعہ ہے۔ اگرچہ جنسیت کو برباد کئے

---

(بقیہ حاشیہ صفحہ کا) نے اپنے چرچ کی آرائش میں حد درجے کی احتیاط برتی، اور خود کو ہر چیز سے محروم کر دیا، اس کی نظر میں خدا کے گھر سے زیادہ قیمتی چیز اور کوئی نہ تھی۔

پرہیزگاری اس کے خارجی پہلو کے پیش نظر مسترد کیا جا سکتا ہے، تو اسی طرح اسے رہبانیت کو، داخلیت کی خوبی کی وجہ سے، جو اسوۂ اس میں پائی جاتی ہے اور جو انسان میں بہ حیثیت فرد اور نیز بہ حیثیت جفت کے موزوں معلوم ہوتی ہے اسے عشق الٰہی میں استغراق سے بنایا بھی جا سکتا ہے[1].

**حضور اکرمؐ کی ایک حدیث:** ایک مشہور حدیث کے رو سے پیغمبرِ اسلام نے تین اشیا، عورت، خوشبو اور نماز کو قابلِ اعتنا گردانا۔ یہ اشارہ ہمیں اس امر کی بابت کہ خارجی محبت، داخلی محبت کی صدائے بازگشت ہے، ایک مختصر سی دلیل فراہم کرتی ہے۔ عورت جو اپنی ذات میں بے داغ فطرت، تقدس اور روحانی رفاقت کی جامع ہے۔

---

[1] شادی کے تقدس کا دار و مدار اسی بات پر ہے۔ اور مسلمانوں کے یہاں شادی نصفِ دین ہے یہ وہ تصور ہے، جو ایک لحاظ سے ہر مقدس چیز کی طرح اخلاقی دنیا کی حیاتیاتی افادیت سے ماورا ہے۔ اور دوسرے پہلو سے، دنیا کی گستاخانہ جنسی بے راہ روی کے قطعاً خلاف ہے۔ یہ ناپاکی کا وہ عنصر ہے جو زنا کو روح القدس کے خلاف گناہ قرار دیتا ہے۔ کیونکہ اپنے آپ کو بد درجہ اور سطحی طور پر دیوتا سمجھ لینا ایک غاصبانہ قبضہ ہے، جسے ہم روحانی خودکشی کہہ سکتے ہیں۔ جہاں تک فی نفسہ شادی کی متبرک حیثیت کا تعلق ہے، یہ خیال پیش نظر رہنا چاہیے۔ کہ حوا کو اسی لیے پیدا کیا گیا تھا، کہ انسان کو تنہا رکھنا بہتر نہیں خیال کیا گیا۔ اور نیز جیسا کہ باب پیدائش میں ہے "میں اسے ایک ساتھی دوں گا" اسی طرح حضرت سلیمان کی "ہیبت" فردی خلافت سے مختلف سطح پر واقع ہے، جو معاشرتی لحاظ سے کافی ہے، گو انسانی اور روحانی لحاظ سے ایسا نہیں۔

مرد کے لیے از بس دل فریب چیز ہے، اور وہ اپنے اس عظیم ترین وصف کی بنا پر خدائے رحیم کا رسمی خاکہ اور خارج میں مُبر منتا ہی داخلیت کی توسیع ہے، اور اس لحاظ سے وہ نیم مقدسانہ اور آزادی بخش کردار اپنا لیتی ہے۔ رہا خوشبو کا معاملہ وہ ایسے اوصاف یا ایسے حسن کی نمایندگی کرتی ہے، جو موسیقی کی طرح بے پیکر ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے ؛ کہ داخلیت کے رسمی پھیلاؤ کے پہلو بہ پہلو ایک امدادی پھیلاؤ بھی پایا جاتا ہے، جو مرئی اور محسوس اوصاف کا حامل نہیں ہوتا، بلکہ اس کا دارومدار سننے اور سونگھنے پر ہوتا ہے، خوشبو خاموش موسیقی ہے۔

**نماز کا مقصد:** رہی نماز، یعنی حدیث میں مذکور تیسرا عنصر، اس کا کردار واضح طور پر خارج کو داخل کی طرف رہنمائی کرنا ہے، اور بہ یک وقت خارجی عالم کے مادی عناصر کی قلب ماہیت کر کے اسے تقدس عطا کر دیتی ہے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے، کہ تثلیث جو رسول کریم کی حدیث میں پائی جاتی ہے، وہ ایک جبران کن استبدادیت اور دہشت انگیز نفسانیت کی بجائے (جیسا کہ ان لوگوں کا خیال ہے، جنہیں مشرقی اشاریت کا بالعموم اور اسلامی تناظر کا بالخصوص کوئی اندازہ نہیں) ہمارے سامنے ایسا نظریہ پیش کرتی ہے، جو مکمل طور پر متجانس ہے، جو بلاشبہ اخلاقی یا راجبانہ متبادلات[1] پر مبنی نہیں۔

---

[1] رسول: خدا تک رسائی کے لیے دنیا کو مسترد کرنا پڑتا ہے۔ کیونکہ آخر الذکر ہمیں مختلف طریقوں سے خدا سے دور لے جاتی ہے، تمام تر بدھ اور حضرت عیسیٰ اس منا ظر کا زندہ نمونہ تھے۔

بلکہ حسن کا دارومدار اشیا کی مابعد الطبعیاتی شفافیت[1] پر ہے۔ ہم اس تثلیث کے تین عنصر کی حقیقت کو ان نظریات کی امداد سے مزید وضح کرتے ہیں، جو بہ ترتیب ذیل مذکور ہیں: (حسن، محبت اور تقدس)[2] یہ حسن و محبت ہی ہیں، جو داخل کو خارج کی دنیا میں منعکس کرتے ہیں۔ اور یہ تقدس ہے یا مقدس، جو دونوں سمتوں میں، خارجی اور داخلی سطح پر پل کا کام دیتا ہے۔

**حسن اور عشق:** ایک حدیث میں مذکور ہے، کہ ہر خوبصورت چیز کا منبع حسن خداوندی ہے۔ مسلمان حسن اور عشق میں باہم تعلق کی بے تامل

---

[1] ہر وہ چیز جو مثبت، ور فطری اوصاف کی حامل ہوتی ہے، وہ اصولاً حقیقتاً (سہی) روحانیت کے بلند ترین درجے سے مطابقت رکھتی ہے۔ اس لیے ممکن ہے، کہ وہ استغراق یا حصولِ مقصد سے متعلق امداد اور تائید کا کردار اپنائے۔ بالفاظ دیگر کوئی فطری چیز فی ذاتہ ہمیں خدا سے دور نہیں لے جاتی۔ ہاں ہمارا اپنا رویہ اسے یہ کردار اپنانے پر مجبور کر دیتا ہے۔ کرشن مہاراج اور پیغمبر اسلام اس کا زندہ نمونہ تھے۔

[2] تقدس حسن اور محبت کی تثلیث قرآن حکیم کی اس آیت (بسم اللہ الرحمن الرحیم) میں موجود ہے جس کی تکرار ابتدا کی جاتی ہے۔ اس اللہ کے نام سے جو غیر متناہی طور پر رحمٰن اور غیر متناہی طور پر رحیم ہے۔ صفاتی نام رحمان میں ذاتی ضیا بار مسرت یا حسن اور رحیم میں عملی نیکی پائی جاتی ہے۔ بالفاظ دیگر خدا ذاتی طور پر اپنے حسن سے محظوظ ہوتا ہے۔ دنیا کو اپنے حسنِ ضیا بار سے پیدا کیا ہے وہ مخلوق کو عملِ محبت سے تقویت پہنچاتا ہے، کھلاتا پلاتا ہے۔ انہیں روشنی دیتا ہے اور حفاظت کرتا ہے۔ اس کا جمال، اس کی محبت کا حامل ہے، و برعکس۔ اور یہ دونوں صفات، اس کے تقدس میں باہم متحد اور ناقابلِ تبدیلی ہیں۔

توثیق کرتے ہیں۔ اور ان دو تناصر کو، جو ان کے خیال میں ایک ہی حقیقت کے دو رخ ہیں، ایک دوسرے سے علیحدہ کرنے میں کسی رغبت کا اظہار نہیں کرتے۔ جو شخص حسن کا نام لیتا ہے، وہ عشق کا نام بھی لیتا ہے و برعکس۔ جب کہ عیسائیوں کے یہاں روحانی محبت (سوائے اولوا العزمانہ اسراریت اور اس کی توسیعات کے) بلا شرکتِ غیرے قربانی سے منسلک ہے۔ مذکورہ بالا حدیث بر اقتران حدیث قدسی (اللہ جمیلٌ ویحب الجمال) عشقِ الٰہی کے تمام دنیوی تلازمات پر حاوی ہے، اور یہ مظاہرِ قدرت کے مابعد الطبعیاتی شفافیت کا نظریہ ہے۔

**اسلام اور حسن:** اسلام میں حسن یا تناسب کے اس خیال کو اس کی تمام ہم آہنگیوں اور موزونیتوں سمیت وسیع ترین ممکن خصوصیت

---

ل بعض لوگ یہ کہہ سکتے ہیں، کہ حسن اور محبت کا تعلق خالصتًا فطری ہے، اور اس بنا پر ان کا روحانیت سے کوئی جوڑ نہیں۔ گویا یہ اس حقیقت سے چشم پوشی کے مترادف ہے کہ ما فوق الطبعیت اشیا میں ایک مثبت اور فطری رشتہ مستحکم طور پر پایا جاتا ہے، وہ انسان کی روحانی اقدار اور عبادت گزارانہ انداز عمل میں آخر اندکر کے اوصاف پر حاوی ہے۔ عوام کی قابلِ فہم سطح پر، دو نظام ہائے صداقت کے مابین، جن میں سے ایک روحانی اور دوسرا کیمیائی (انقلابی) ہے، ایک طرح سے دور از کار گفتگو ہے۔ اس امر پر مزید زور دیا گیا ہے۔ کیونکہ کم از کم اخلاقی سطح پر مشرق و مغرب کے درمیان یہ سب سے بڑی رکاوٹ ہے۔ اس سلسلے میں یہ اضافہ ضروری ہے، کہ تم [illegible] اور [illegible] کو قراءت کا اور قابلیت کے حسن کے [illegible] ہیں، گو وہ ناقابلِ تقسیم متبادل ہیں۔

حاصل ہے۔ قرآن میں بارہا آیا ہے، (و للہ الاسماء الحسنیٰ) خدا کے نام بہت متعدد ہیں، اور نیکیوں کو حُسنیٰ کا نام دیا گیا ہے۔ روحانی طور پر عوزیں اور خوشبوئیں اشکال ہیں اور اوصاف۔ یعنی یہ ایسے حقائق ہیں، جو بیک وقت توسیع[1] بخش اور مفید ہیں۔ اور نیز یہ ایسی قدریں ہیں، جنہیں یہ حقائق جنم دیتے ہیں، اور جو ہمارے اندرونی اوصاف سے ملتی جلتی ہیں۔

**ذکرِ الٰہی کی اہمیت:** رسول اکرم سے مروی ہے، کہ ذکرِ خدا کے بغیر دنیا کی ہر چیز قابلِ نفرت ہے یہ وہ قول ہے، کہ نہ صرف تنزیہی نقطۂ نظر، بلکہ تشبیہی زاویۂ نگاہ سے بھی، اس کی وضاحت ضروری ہے۔ یعنی ذکرِ خدا نہ صرف ایسی داخلیت ہے، جو تمثیلات اور تشبیہات سے خالی ہے، بلکہ یہ آیاتِ عالم میں اللہ کی ذات کا ادراک بھی ہے۔ بالفاظِ دیگر ہم یہ کہہ سکتے ہیں، کہ اشیائے عالم اس لحاظ سے کہ وہ خالصتاً خارج (از ذاتِ باری) ہیں، یا خارجی حیثیت اختیار کر لیتی ہیں قابلِ[2] نفرت یافتہ ہیں لیکن اس حیثیت سے قابلِ نفرت نہیں، کہ وہ ذکرِ خدا کو قوت سے فعل میں لاتی ہیں، اور اس عظیم نمونے کی (جو

---

[1] اسلام کی توحیدی صداقت بروئے قرآن سینے کو کھولتی ہے، جب کہ باطل اسے سکیڑتا ہے۔ باطل معصیت اور شور و غوغا کا سبب ہوتا ہے، اور صداقت دار السلام ہے۔ نیز صداقت حسین اور پرسکون ہے۔

[2] قرآن: كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ : (۸۸ : ۱۸)

داخلیت اور خدائی حقیقت[1] میں پایا جاتا ہے) نمائش کرتی ہیں۔ اور تمام وہ دنیوی اشیا جو ہمیں گھیرے ہوئی ہیں، اور جو ہمارے عشقِ الٰہی کے تلازمات یا ہمارے داخلی ابعاد کے انتخاب کا باعث بنتی ہیں اور بیک وقت اس محبت سے جو خدا کو ہم سے[2] ہے متلازم ہیں، یا اس آسمانی بادشاہت کا جو ہمارے اندر ہے، ایک امید افزا پیغام ہیں۔

**ایک اعتراض اور جواب:** یہ خیالات، یا بالفاظِ سادہ عشقِ الٰہی کا تصور، ہمیں اس سے ایک مربوط سوال (یعنی ذاتِ باری سے ہماری محبت) کی طرف متوجہ کرتا ہے۔ یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ الہامی کتابوں میں خدا کو مردانہ صفات سے متصف کرنے کا کیا مطلب ہے؟ اور کس طرح ایک انسان (مرد) اپنے جذباتِ محبت کو، جو فطرتاً عورت پر مرکوز ہوتے ہیں، ایک ایسے خدا سے، جو بظاہر ہر قسم کی نسوانیت سے مبرا ہے، منسوب کر سکتا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے، کہ سامی توحیدی مذاہب میں خدا سے مردانہ صفات کا انتساب

[1] سات آسمان اور زمین اور جو لوگ ان میں بستے ہیں، خدا کی حمد کہتے ہیں، اور کوئی مخلوق ایسی نہیں، جو خدا کی حمد نہ کہتی ہو۔ لیکن تم اسے نہیں سمجھ سکتے۔ (۱۷ : ۴۴) نیز ارشد ہے، "اور رعد اس کی تعریف کرتا ہے (۱۳ : ۱۳) کیا وہ ان چیزوں کو نہیں دیکھتے، جو خدا نے پیدا کیں، کس طرح چیزوں کے سایے دائیں سے بائیں کو جھکتے ہیں، خدا کو سجدہ کرتے اور اظہارِ عبودیت کرتے ہیں (۱۶ : ۴۸) خدا کے نہایت عمدہ نام ہیں۔ آسمان اور زمین میں ہر چیز اس کی حمد کہتی ہے۔ (۵۹ : ۲۴)

[2] یہ واضح تو ہر دہی ہے، جسے تھوڑی سی تبدیلی سے یوں بیان کیا گیا ہے: خدا نے عورتوں اور خوشبوؤں کو میری محبت کے قابل بنایا؛

اس امر پر دلالت نہیں کرتا۔ کہ امکانی طور پر خدائی صفات میں نسوانی
اوصاف کی شمولیت نہیں ہو سکتی۔ (کیونکہ یہ ناقابل تصور ہے) لیکن
محض یہ خیال کہ خدا کلی ہے جزئی نہیں، اور ایک مرد آدمی میں بالوضاحت
اس کلی کی تمثیل موجود ہے، اس بنا پر اسے عورت پر فوقیت حاصل
ہے۔ (یہ فوقیت بعض صورتوں میں اضافی ہے، یا اس کا وجود ہی نہیں
ہے) لیکن اس امر کا جاننا ضروری ہے۔ کہ مرد میں کلی کا تحقق اس
طرح نہیں، جس طرح ذات باری میں ہے اور نیز یہ کہ عورت غیر
مشروط معنوں میں جزئی نہیں۔ کیونکہ مرد اور عورت، انسانیت میں
برابر ہونے کی حیثیت سے ایک دوسرے کی فطرت میں حصہ دار ہیں۔
**خدا ہر دو اصناف کا جامع ہے:** اگر ہر جنس (مرد و عورت) کو
ایک ایک قطب فرض کر لیا جائے، تو خدا نہ مرد ہوگا نہ عورت، بلکہ
خدا کو ان دو باہم دگر امدادی قطبوں میں سے ایک قطب قرار دینا
زبان کی غلطی ہوگی لیکن اگر اس کے برعکس ہر صنف ایک کاملیت کی نمائندگی کرتی ہے تو
لازماً خدا دونوں (اصناف) کے خصوصی اوصاف کا جامع ہوگا، یہ فعلی کاملیت
ہوگی، جسے ہر حالت میں انفعالی کاملیت پر فوقیت حاصل ہوتی ہے
کوئی اسے پسند کرے یا نہ، عیسائیت میں جناب مریم مثلاً ہر قسم کی مذہبی
احتیاط کے باوجود خدا کے نسوانی رخ کا کردار ادا کرتی ہیں۔ یہ خیال
مصنف کے خیال میں، باعث الزام ہونے کی بجائے اس کی نظر میں
بہر کیف، مثبت مفہوم کا حامل ہے۔ اسلام میں کبھی تو یہ کہا جاتا
ہے کہ مرد خدا کے متعلق نسوانی کردار اپنا لیتا ہے۔ لیکن ایک زیادہ
زاویۂ نگاہ سے، اسمائے الٰہی کا نظریہ اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ خدا
تمام قابل تصور صفات کا جامع ہے، اور اگر ہم کسی مکمل عورت میں

ایسے انقلابات کا مشاہدہ کریں جو اسے زیب دیتے ہوں، تو وہ
صرف اسی صورت میں ان سے متنفر قرار دی جا سکتی ہے، جب کہ
ہم ان ہی ملتی جلتی صفاتِ الٰہی کی صدائے بازگشت نہیں۔

ایک پارسا کے انقلابات: جیسا کہ اوپر بیان ہوا، کہ خدا سے محبت
کرنے والا ایک ہمہ پرستار محبت کیے بغیر نہیں رہ سکتا، اور کم از کم
ایک خاص انداز میں، فطرت کے آئینہ سے، یعنی بے داغ فطرت
سے بھی محبت کرتا ہے، ہر چند وہ اس سے خصوصی طور پر محبت نہیں کرتا۔
کیونکہ وہ اصولاً ان مقدس مقامات سے، جنہیں انسانی ہاتھوں نے چھوا
ہے، بھی محبت کرتا ہے، اسی طرح وہ صرف فطرت کی تنہائی اور
عبادت گاہوں سے محبت نہیں کرتا، بلکہ وہ نیکوکار لوگوں کی رفاقت
کو، یعنی ان لوگوں کو، جن کا رجحان داخلیت کی طرف ہے، اور جنہوں
نے داخلی خدائی جوہر مضبوطی سے پکڑ رکھے ہیں، بھی پسند کرتا
ہے۔ بہرحال اس قول کا کہ انسان ایک مرکب ہے، یہ مطلب ہے کہ
وہ ہر چیز کو اپنے اندر لیے ہوتا ہے، مثلاً بے داغ فطرت، دل کی
پاکیزگی میں، متبرک مقام، پاکیزہ دل اہل یاد خدا میں اور خدا رسیدہ لوگوں
کی رفاقت، صداقت اور اس کی بلند خیالی میں پائی جاتی ہے۔ بالفاظ
دیگر، جس حد تک کہ انسان اس امر سے آگاہ ہے، کہ اس کا ارضی
ماحول خدائی مظہر ہے، وہ مجبور ہے، کہ اس کا عکس اپنے ذہن میں
مشاہدہ کرے، کیونکہ ایک صوفی کے نزدیک، ایک پسندیدہ ماحول
میں دنیاوی وابستگی کی کوئی گنجائش نہیں، بلکہ اس کا کردار ایک روحانی
طہارت کا سا ہے، جو منفی بھی ہے، اور مثبت بھی، منفی ان معنوں میں، کہ

ہے۔ روحانی نیکیاں، دراصل، ایک ہی نیکی کی مختلف صورتیں ہیں جس
طرح رنگ روشنی کی مختلف اشکال کا نام ہے۔

ہمسایے سے الفت: ہمسایے سے الفت کا سوال، بظاہر
حُبِ الٰہی میں شامل ہے۔ بایں معنی کہ اول الذکر ثانی الذکر کی خارجی
شکل ہے۔ یعنی باہم انسانوں میں حسنِ سلوک گویا خارجی بُعد میں داخلی
بُعد کا کھوج لگانا ہے۔ اس حسنِ سلوک کی اختیاری اہمیت، اس تکمیل
کا نتیجہ ہے، جو خدائے داخل اور خدائے خارج کے درمیان
پائی جاتی ہے۔ اور نیز اس توازن کی ضرورت کی وجہ سے جو خارج
اور داخل میں ہوتا ہے۔ بالفاظ دیگر یوں کہہ سکتے ہیں، کہ کوئی شخص
آپ ہی بذریعہ انابت، تدریجی دنیا میں داخل نہیں ہو سکتا۔ اس بنا پر
حصولِ کمال کے لیے، خدا تک رسائی حاصل کرنا، اپنے آپ اور
ایک خاص انداز میں خدا کو دوسروں میں دیکھنا ہے۔ اس کے برعکس
راستی کے نام پر خود کو دوسروں میں دیکھنے کا مفہوم، استغراقی ذہنیت
میں پوری قوت سے مد ہوتا ہے۔ ایک گیانی دھیانی آدمی کا انا
دوسرے لوگوں کی خیرخواہی میں (جیسا کہ تارک الدنیا لوگوں کی حالت
ہوتی ہے) یہ رخ اختیار کر لیتا ہے، اور اس طرح وہ تمام افراد کو اپنی
آغوش میں لے لیتا ہے، اور اس کی نجات دراصل تمام دینداروں
کی نجات ہوتی ہے۔ اس کی مثال اس تماشائی بادو کی سی ہے جو شبنم کی
طرح اپنی غیر محسوس برکت بکھیرتا ہے۔

صبر اور رضا بقضا کی فضیلت: فراست مختلف پہلوؤں پر زور
دینے سے، صبر اور رضا بقضا کو جس کا پہلے ذکر کیا جا چکا ہے، عظیم ترین

اعتماد سے مربوط ہے، اور اول الذکر جو خدا کی ماتحتی پر مبنی ہے
سوچ، عمل اور جذبۂ شکر گزاری سے مربوط ہے۔ یک طرفہ
حافظہ، دیانت، اور اطمینان ہے کہ اس نفس میں، ورود میں
جوش و خروش یا زندگی ہے۔

جذبۂ احترام: اگر عمل پرستش (احترام) کو روح کا تاثری عمل
کہا جائے، احترام کا مفہوم یہ ہے کہ ہماری قوت ارادیہ اور جذبات
الہیاتی علیت کے عمل میں شریک ہیں، تو اس بنا پر نیکی کو ہم ایک مقابلتہً بہتر
ایسا عمل (پرستش) کہہ سکتے ہیں۔ کیونکہ اس کی بنیاد خدا اور دوسری اشیاء
کے احترام پر رکھی گئی ہے۔ اور اس لحاظ سے ان کی قدر اور قیمت یا
اہمیت پر۔ اس کا ایک خاص طرح کی آزاد روحانیت کی غیر ناقل اور
دشمنی بیزار کنندہ خصوصیت سے کوئی تعلق نہیں۔ کیونکہ صرف وہی
شخص احترام کی صلاحیت رکھتا ہے، جو اس کی نقیض کی صلاحیت
رکھتا ہو۔ بالفاظ دیگر، ہر مخلوق قابل احترام ہے، ما سوا جو قابل احترام
چیز سے نفرت کرتی ہے۔ کیونکہ ایسے شخص سے، جو بالارادہ نفرت کرتا
ہے، نفرت کرنے کی صلاحیت گویا ہستی اور اس کے مثبت اثرات کے
احترام کا ضروری تعدیہ ہے۔ اللہ کے غضب کا نشانہ غرور ہے، نہ کہ
مغرور آدمی کی خدا نما ہستی، جو اصولی طور پر قابل اصلاح ہے۔ اور
ایک سچا نیکوکار آدمی اس فرق سے چشم پوشی نہیں کر سکتا۔ یہ امر اس
حقیقت سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ ایک سیاہ کار کی اصلاح پر خوشی کا
اظہار کرتا ہے۔ کیونکہ جو آدمی ایسی چیز سے جو قابل احترام ہے، نفرت
کرتا ہے، اس کی غیر فانی اور قابل اصلاح ذات صرف یہی چیز

غیر مشروط طور پر قابلِ احترام ہے) با شعور انا کی گہرائیوں میں ایسی سطح پر مقید ہے، جہاں روح اور گناہ ہم مکان ہیں۔ نتیجتاً سوال یہ نہیں، کہ گناہ اور گناہ گار کو کاملاً ایک دوسرے سے علیحدہ کر دیا جائے، بلکہ گناہ کے ساتھ روح کے اس حصے کو بھی، جو ماؤف ہو چکا ہے، اور اس کی وجہ سے گناہ کا مرتکب ہوتا ہے۔ جب کوئی آدمی کسی بچے کی اصلاح کرتا ہے، تو اس کی برہمی، بچے کی غیر فانی روح کے خلاف نہیں ہوتی۔ نہ بالخصوص مطلق گناہ کے خلاف، بلکہ روح اور گناہ کے مرکب کے خلاف۔ اور یوں اس مخصوص چیز کے خلاف جسے ٹھوس یا منفرد شر[1] کہا جا سکتا ہے۔

نیکی کیا ہے: آخری تجزیے میں نیکی (خیر) ہستیِ خالص (خدا) سے ہماری مطابقت کا نام ہے[2]۔ آخر الذکر سے کوئی ایسی فلسفیانہ تجرید مراد نہیں، جس کا دارومدار اس غلط خیال پر ہو کہ صرف مظاہرِ قدرت

---

[1] امام غزالی اور دوسرے لوگوں نے محبت کے اس تضاد پر اصرار کیا ہے۔ اگر ہم باللہ اور فی اللہ محبت کریں، تو ہمیں بُغضُ لِلّٰہ کا علم بھی ہونا چاہیے۔ ایک برے آدمی سے غیر مشروط نفرت کرنے کا مطلب یہ ہوگا، کہ ہم اس کی اصلاح کے خواہش مند نہیں۔ اور کوئی پارسا آدمی ایسے جذبات کا حامل نہیں ہو سکتا۔ اس سے ثابت ہوتا ہے، کہ اَلبُغضُ لِلّٰہ، اَلحُبُّ لِلّٰہ میں ماخوذ ہے، جیسے قرآن کے رو سے خدائی رحمت ہر چیز کو اپنی آغوش میں لے لیتی ہے۔ انجیل محبت پر اصرار کرتی ہے۔ لیکن قدرِ [illegible] کا رویہ اس کا ثبوت ہے کہ [illegible] محبت کرے ہے۔ ٹھوس گناہ سے نفرت کو ہم دل پر حاوی نہیں کر سکتے، کیونکہ اگر وہ ہمیں نہ ہوتیں، تو گناہ نہ ہوتا۔

ہی ٹھوس اشیا ہیں۔ بلکہ اس کے برعکس، مراد وہ عالمگیر ٹھوس مادہ ہے
کہ ہم جس کا ایک نمونہ ہیں اور اگر یہاں کوئی چیز مجرد ہے، تو ہم ہیں
جس طرح اس جھاگ کو جو پانی کے اوپر ہوتا ہے، پانی کی غیر متغیر حقیقت
کے مقابلے میں مجرد کہہ سکتے ہیں۔ ہستی اپنی دوشیزگی میں وہ سب کچھ ہے،
جو ہمیں ہونا چاہیے۔ صرف اس کے توازن کا بگاڑ، جزوی اور عارضی
طور پر اس سلبی ظہور کا سبب بنتا ہے، جسے ہم شر کہتے ہیں۔ یہ عدم توازن
ان برائیوں کو، ذاتِ باری کے ناقابلِ اختتام امکانات کے ہیجان
کے تحت جنم دیتا ہے، تاکہ آخرالذکر (شر) کو خود خدائی نامتناہیت
سے ظہور عطا کرے، ہستی فی نفسہ، علیحدگی کی صورتیں پیدا کر دیتی ہے،
جن میں سے کچھ یعنی وہ جو اس علیحدگی کو، کمتر بالواسطہ طور پر، ظاہر کرتی
ہیں، وہ اس حد تک نقصان دہ ہیں جس حد تک کہ علیحدگی کا اظہار
کرتی ہیں۔ لیکن خدائی جوہر ابدی طور پر بے داغ، خیر اور بابرکت
رہتا ہے یہ پاکیزہ ہے اور پر سکون، اور یہی حال ہو گا اس روح کا
جو اس کی وجودی اساس (حقیقت) سے آشنا ہے، جو عقل اور ارادے
کے بل بوتے پر ایک نجات بخش ہم آہنگی کو عملی جامہ پہناتی ہے[1]۔
نیکی کا مفہوم یہ ہے، کہ انسان اپنے آپ کو دنیوی خواب کے نقطۂ
آغاز سے، جو تا حال بہ استثنائے فتوحاتِ آسمانی، اس لذت سے

---

[1] حضرت مریم کے بیٹے عیسائیوں کی دعائیں، اور، سلام میں پیغمبر اسلام پر درود دیکھیے
ایک خاص حد تک ہستی باری سے متعلق ہیں۔ اس حد تک کہ وہ ذاتِ باری کا پھندنا ہو،
اور تمام وجودی کمالات کا جوہر ہیں!

ناآشنا ہے، حقیقتِ مطلقہ کے سپرد کر دے، یہ مسرتیں ہرگز ہیں اور کبھی بھی نہیں۔ اور یہ سب ان کا تجربہ یا تو بطورِ نعمتِ خداوندی ہوتا ہے اور یا بذریعۂ عمل حاصل کرتے ہیں لیکن بغیر امدادِ خدا نہیں ہو سکتا۔

**روحانیت کی اساس**: ایک مکمل نظریۂ روحانیت کی بنیاد مندرجہ ذیل چار اساسی خیالات پر رکھی جا سکتی ہے: حقیقی اور فریب دہ (غیر حقیقی) اشیا میں عقلی امتیاز، حقیقی پر استغراقی ارتکازِ فکر، حسنِ عمل (خیر) جو داخلی، متحرک اور اصلی حالت ہے، ماحول، یعنی خارجی انفعالی اور عارضی حالت۔ سازگار ماحول نام ہے، اس صداقت اور خیر کے خارجی تکوینی عکس کا جو ہمارے اندر پایا جاتا ہے، اس میں کی ہیئت کا عمل گہرا ترتیب پیدا کرنے والا اور بیک وقت انسانی شعور کے مختلف طبقات کو چمکانے والا اور تسکین بخش ہوتا ہے۔ بہشت باغ کا نام ہو، یا کسی آسمانی بستی کا، وہ حسبِ تعریف ایک ایسے ماحول کی تشکیل کرتی ہے، جسے ہر ممکن روحانی ماحول کا نمونہ یا جوہر کہہ سکتے ہیں۔ لیکن فرشتوں اور خدا کے برگزیدہ بندوں کی موجودگی کے بغیر اس کی کوئی حیثیت نہیں ہوگی، بالکل اس طرح کہ اگر ان کی خوبیاں بیک وقت خدائی صداقت کا اظہار اور آئینہ نہ ہوں، تو وہ ناقابلِ تصور ہوں گی۔

**عشق الٰہی اور مذہب**: عشق الٰہی لازمی طور پر مذہب کا عمل ہے اور آخر الذکر کی ذاتی سالمیت کے بغیر حقیقی محبت کا وجود ممکن نہیں۔ ارتکازِ توجہ کی کئی ممکن صورتیں ہیں (غرور بھی ایک طرح کا انقباض ہے) لیکن اس معروضی اور عقلی عنصر یعنی صداقت کے بغیر روحانی

داخلیت کا کوئی وجود نہیں۔

خلاصۃ الکلام، داخلیت الٰہی سورج ہے، بعد الطبیعاتی ادراک، اور خواہش قائمہ بالذات اور غیر فانی ہیں کہ تصور سے وابستہ ہے اور بنا بر بغیر کسی عملی کوشش کے صرف اس تصور کا وجود ہی اس سے کہیں بہتر ہے، کہ کوئی شخص جھوٹی داخلیت کی تلاش کرے، اور ایسے جال میں پھنس جائے جو خالص تباہی سے ہزار گنا بدتر ہو۔ یہ صداقت ہی ہے، جو اس امر کی یقین دہانی کراتی ہے، کہ ہر بچھڑی نسلی اپنی طرف ہی واپس بھاگ کر آتی ہے (یہ صداقت ہے جو دل کی فطری انابیت کے اثر کو استغراقی کیمیا میں موت کا ذائقہ شامل کرنے سے) اس مقولے کی پیروی میں باطل کر دیتی ہے، "جو شخص اپنی زندگی کی حفاظت کرے گا وہ اسے کھو بیٹھے گا"، خدا کی محبت، بہ یک وقت خدا کے لیے موت، بھی ہے اور خدا کے حضور کے بغیر، موت اور محبت میں مماثلت حقیقی صورت اختیار نہیں کرتی۔

# حیات بعد الممات کے موضوع کے متعلق چند خیالات

بہشت اور دوزخ کی اضافیت : تمام عظیم الہامات، ہر حال میں بہ مدارج مختلف بہ یک وقت کل بھی ہیں اور جزو بھی۔ کل اپنے مضامین کی تکمیل یا اسراریت کی وجہ سے، اور جزو اپنی مخصوص اشاریت اور عوام پسند عقائد کی بنا پر۔ لیکن یہ آخر الذکر وصف ایسے عناصر پر حاوی ہوتا ہے، جن سے از سر نو مکمل صداقت کی تکمیل ممکن ہوتی ہے۔ مثلاً اسلام میں ان عناصر میں سے، بہشت اور دوزخ کی اضافیت یا عدم ثبات کا خیال ہے، جسے کئی طریقوں سے ادا کیا گیا ہے، قرآن کہتا ہے، کہ نیک بخت اور بد بخت، بہشت اور دوزخ میں بالترتیب اس وقت تک رہیں گے، جب تک زمین اور آسمان قائم ہیں، الا جیسا کہ تیرے[1] رب کی مرضی[2] ہے۔ خلود مذکور دو لحاظ سے اضافی ہے چنانچہ بہشت کے بارے میں ہم پیغمبر اسلام کا ایک قول نقل کرتے ہیں: "اللہ جنتیوں سے دریافت کرے گا، آیا تم مطمئن ہو، وہ جواب میں کہیں گے، ہم کیوں مطمئن نہ ہوں، جب ہم دیکھتے ہیں، کہ تو نے ہمیں وہ کچھ عطا کیا ہے، جو اپنی مخلوق میں سے کسی کو عطا نہیں کیا" خدا کہے گا" میں تمہیں اس سے بھی بہتر دوں گا" وہ دریافت کریں گے: اے خدا!

---

[1] یہ خطاب پیغمبر اسلام سے ہے۔

[2] قرآن : ۱۱ : ۱۰۸ - ۱۰۷

دوئی اور علیحدگی کا ایک عنصر پایا جاتا ہے۔ خدا سے غیریت کا پہلو، قرب کے پہلو کو کسی قسم کا نقصان پہنچائے بغیر (کیونکہ یہ شانِ خداوندی کے خلاف ہوگا) اس کے خاتمے کے لیے اپنی نمائش کرے گا۔ اور اس کی حیثیت ڈھلتے سایے سے زیادہ نہیں ہوگی۔ کیونکہ اس کے بعد زمانۂ رجعت آجائے گا، جس کی شان و شوکت۔ اس اصول کے ماتحت (کہ خدا اپنے وعدے سے کم نہیں دیتا؛ بلکہ زیادہ دیتا ہے[1]) تمام توقعات اور اندازوں سے بڑھ جائے گی۔ عین اس وقت، جب کہ شاید ایک جنتی اپنے آپ سے سوال کرے گا، "آیا وہ ابھی تک جنت میں ہے"، تو حجابِ اکبر پھاڑ دیا جائے گا، اور ابدی نور تمام اشیا کو جگمگا دے گا، اور انہیں اپنے اندر جذب کر لے گا، اور باغ اپنے مالی کی طرف لوٹ جائیگا[2]۔ عالمگیر ظہور کی قلبِ ماہیت ہو جائے گی، اور ہر چیز عنصرِ اول کی ناقابلِ بیان فراوانی میں پھر سے گھل مل جائے گی۔ وجود خود اپنے تمام تخلیقی امکانات سمیت اب ناقابلِ تقسیم ذات سے علیحدہ نہیں ہوگا۔ اور اس کے تمام امکانات، ہر چند کہ اس طرزِ ادا میں ذاتی نامعقولیت پائی جاتی ہے، مطلق جوہر میں پھیل جائیں گے جو فیوں

---

[1] یہ قرآن کے ظاہری تضاد کی وضاحت ہو جاتی ہے جس میں دوبارہ بہشت مذکور ہے کہ جب تک آسمان اور زمین قائم ہیں، مگر اس کے بعد آتا ہے۔ کہ بہشت ایک نعمت ہے جو ختم نہ ہوگی۔

[2] ... حیثیں ہیں قرآن میں بہشت کیلیے جنت مفرد یا جنات جمع کا لفظ آیا ہے

کے خیال میں یہ جنتی دھندلکا اس امر کا اظہار کرتا ہے کہ یہ روحانی
حالتوں کے ممکن ہونے کا بلاواسطہ ثبوت ہے۔ نیز یہ بات کلمۂ شہادت
میں بھی مضمر ہے، جو واجب[1] اور ممکن کے درمیان امتیاز کی کلید ہے۔
یہی وہ امتیاز ہے، جس کی وجہ سے وہ جنت یا جنات کو قید خانے
سے تشبیہ دیتے ہیں۔ بالفاظ دیگر مسبب کو سبب میں دیکھ پاتے ہیں،
اور غیر اللہ کی حدود کو دیکھ لیتے ہیں۔ لیکن باوجود اس کے ایک اور
زاویۂ نگاہ سے وہ مظاہر قدرت کی معرفت خدا کو دیکھتے ہیں۔ دوسری
طرف جو صوفی اللہ کی رحمت کو ذات کی جنت سے جو بدھ واسے نروان
سے مطابقت رکھتی ہے، تعبیر کرتے ہیں، تو وہ بر سبیلِ قیاس دوبارہ
بدھوں کے تناظر میں شامل ہو جاتے ہیں۔ آخر الذکر فی الحقیقت خدائی
رحمت اور ابدیت کے رو سے خدا ہے۔ اس سے سامی اور برہمنی عقائد
میں دینی[2] ایک اہم نقطۂ اتصال پایا جاتا ہے، اور اس سے اس قطعی
خیال کی، کہ تمام اشیا فانی ہیں، وضاحت ہوتی ہے۔

---

[1] عیسائیت میں بھی مسیح کے مندرجہ ذیل قول میں یہی کلید پائی جاتی ہے، "دنیا میں صرف ایک خیر ہے، اور وہ خدا ہے" (لوقا ۱۰ : ۱۸) اس قول میں ممکن اور واجب کے باہمی تعلق کا نظریہ بیان کر دیا گیا ہے، جو نتیجتاً تمام مخلوق اشیا کے عدم بقا کی وضاحت بھی کرتا ہے۔ بہشت چونکہ عینِ خدا نہیں، اس لیے خیر نہیں کہہ سکتے۔ اس لیے جب ہم اس پر برہما کی زندگیوں کی سطح سے غور کرتے ہیں، تو مجبوراً اس کی حیثیت کو چند روزہ ماننا پڑتا ہے۔

[2] اس اصطلاح میں بذاتِ خود ایک مکمل اور غیر متغیر قدر پائی جاتی ہے، جو نہ صرف نروان[1] اور پرانروان میں ثانوی اور امکانی امتیاز سے بلکہ ان کے مختلف کونی (باقی حاشیہ صفحہ ۲۲۸ پر)

بہشت اور دوزخ کا خاتمہ: ہم ابھی بیان کر چکے ہیں کہ چونکہ
ذاتِ باری میں، بہشت کے انجذاب کی آخری منزل قریب آتی جاتی ہے۔
قرب کے پہلو کے خلاف ایک خاص حد تک، علیحدگی کے پہلو پر زیادہ
زور دیا جاتا ہے۔ بہر حال دوزخ یا دوزخوں کا معاملہ ان جنتوں میں
تمثیلاً اس کے برعکس ہے کہ وہ ایک طرف خدا سے دوری کے پہلو پر
جو ان کی علتِ غائی ہے، شامل ہے، اور دوسری طرف ضرورت یا
وجود کا پہلو ہے، جو انہیں بذریعہ خدائی قوت امداد دیتا ہے اور اس
طرح خود حقیقت سے جوڑ دیتا ہے۔ ابتداءً پہلے رخ کو بالادستی حاصل
ہوگی، لیکن گردشِ زمان کے خاتمے کے قریب، دوسرے رخ کی توثیق
ضروری ہے۔ اور جیسا کہ حدیث میں مذکور ہے جہنم کے شعلوں کے
ٹھنڈا پڑ جانے کی بالتدریج یہی وجہ ہے۔ خدا لازمی طور پر انصاف اور
انتقام سے بڑھ کر محبت اور رحم ہے، اور اس کا لطف و کرم وجود و
وجود کے تمام مظاہر میں شامل ہے، جو آخر کار تمام موجودات کو اپنے
قبضے میں لے لیگا۔ ہر چیز اور ہر جاندار مخلوق ہی میں تو اس کی سادہ
اور خالص ہستی ہی خیر ہے اور پھر ما نخست بخدا رکھتی ہی بلا واسطہ ہوں

---

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۲۷ کا) [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
کر رکھی ہے

اور جزوی تمثیلات نہ استعمال کی جائیں۔ بہرحال اس نظریے کی ساری
الہیاتی اساس، نہایت مضبوط بنیادوں پر استوار کی گئی ہے کیونکہ
یہ تکوین کے تصور سے بالکل منطبق ہے۔

زندگی کے رنج اور تناسخ: زندگی لازمی طور پر تخصیص اور
تبدیلی کی متقاضی ہے۔ جسمانی زندگی کی سطح پر اس کی نمود مکان و زمان
میں ہوتی ہے۔ اور عالمگیر زندگی کی سطح پر اس کا اظہار تکوینی گردش
کے ذریعے سے ہوتا ہے۔ تمثیلاً زندگی، ایک پہیہ ہے اور حرکت بھی،
یعنی بیک وقت ساکن ہے اور متحرک بھی۔ مگر وہ کشاد اور قلعہ
بندی کی اوصاف پر حاوی بھی ہے۔ اور تناسخ ارواح کا اس کے
علاوہ اور کوئی مطلب نہیں۔ عالمگیر زندگی کے بلند ترین مقام پر یہ
موسمی ارتعاش ختم ہو جاتا ہے۔ کیونکہ یہ اندر کو ناقابل تغیر خدا کی
طرف مڑ جاتا ہے، اور وہاں صرف ایک ہی حرکت اور ایک ہی
گردش (دائرہ) رہ جاتی ہے (یعنی بہشت کی) جو ذات کی سمت میں
کھلتی ہے۔ خود خدا میں جو ماورائے وجود ہے، ایک عنصر پایا جاتا
ہے، جو پہلے ہی سے وجود کا تصور قائم کر لیتا ہے۔ یہ خدائی زندگی
ہے، جسے عیسائی عقیدے کی رو سے "روح القدس" سے جسے محبت
کہتے ہیں، منسوب کیا جاتا ہے۔ وہ جاندار جو اللہ کے جلال کے نور
میں غوطہ لگاتے اور اسی کے سہارے زندہ رہتے ہیں، اس کی طرف

---

لہ [illegible]
پوشیدہ ہے جہاں اس کو [illegible] نہیں دی جاتی۔

لوٹتے ہیں۔ اور یہی نور وہ خدائی ہالہ ہے، جو بہشت کو ان موجودات
کے (جو فساد پذیر ہیں) موسمی ارتعاش سے علیحدہ رکھتا ہے، حقیقت
یہ ہے۔ کہ ایک عارف آدمی اپنی وجودی حرکات سے باہر نہیں آتا۔
(اگرچہ گردش تکوینی کے زاویہ نگاہ سے وہ ایسا کرتا ہے) بلکہ اسے
اندر کی سمت موڑ دیتا ہے، حرکت یا تو غیر متناہی میں گم ہو جاتی ہے،
اور یا خلا کی غیر متبدل حرکت میں پھیل جاتی ہے۔

**حرکت اور وجود:** حرکت سے کامل اتحاد، گویا حرکت یعنی تبدیلی
یا تبدیلیوں کے سلسلے کو پیدا کرتا ہے۔ اسی طرح خالص ہستی سے اتحاد
ہستی کو پیدا کرتا ہے۔ اور اس بنا پر حرکت میں داخلیت اور قلب ماہیت
جنم لیتی ہے۔ یا غیر متغیر اور غیر محدود میں انقطاع حرکت، خواہش حرکت
ہے، اور گیان دھیان، کون (وجود) ہے۔

**الہامی صداقتیں:** الہام ایسی صداقتیں پیش کرتا ہے، جو نہ صرف
صریح ہوتی ہیں بلکہ مضمر بھی۔ وہ اصول موضوعہ پیش کرتا ہے، اور نتائج
بھی، اتفاقی خیالات اور ضمنی بھی جب وہ ان کا حل پیش کر دیتا ہے، تو
وہ اس کے عواقب سے صحیح طور پر عہدہ برآ ہونے سے نہیں بچ سکتا۔
یہ حل لازمی طور پر ان مناسب نتائج پر، جن کا وہ زندہ نمونہ ہیں دلالت
کرتے ہیں، عیسائیت میں تثلیث کی جامعیت اور اسلام میں خصوص یقین پر
اور علم ایسی مابعد الطبیعی صداقتوں پر دلالت کرتے ہیں، جو زبردست فی الامکن
ہیں، اگرچہ ضرور ہے کہ یہ صداقتیں، نہ صرف لفظی، تشریحات کو، جو
اپنی سطح پر ہمیشہ درست ہوتی ہیں، بلکہ خود ان سطحوں کی قریب ترین حقیقت کو بھی آشکار کر دیں۔ اسی
بنا پر روایتی مذاہب کا معیار کسی مخصوص عام پسند مذہب کے منطبق ہونے پر منحصر نہیں بلکہ اسے

# پانچ خدائی مدارج

خدا کئی پردوں کے پیچھے ہے۔ دنیا کے زاویۂ نگاہ سے خدائی عنصر اول کئی پردوں کے پیچھے چھپا ہے۔ یوں کہنا چاہیے، کہ مادہ سب سے اوپر کا پرت ہے، جو اس غیر مرئی دنیا کا گھیرا یا خول ہے جس کے ذریعے بڑے بڑے خد و خال کا ہمیں عقلی ادراک سے پتہ چلتا ہے۔ لیکن فی الحقیقت یہ عنصر اول ہے، جو ہر چیز کو گھیرتا ہے؛ اور مادی دنیا اس غیر مرئی دنیا کا حقیر ترین اور متناہی جزوی حصہ ہے۔ بصورت اول قرآن کی زبان میں خدا الباطن اور دوسری صورت میں واسع اور المحیط ہے۔

حقیقت کے مختلف درجے؛ حقیقت کے مختلف درجے، جو خدائی عنصر اول میں پائے جاتے ہیں۔ جنہیں گینوں Guenon ( نے المابعد ویدک کی اصطلاحات میں جن دوسری زبانوں کی ممکنہ اصطلاحات کے اضافے سے ذیل بہ فرق ترتیب کو بہ انداز ذیل بیان کیا ہے۔ پہلی کثیف اور مادی حالت ہے، جسے ہم جسمانی اور جبلی بھی کہہ سکتے ہیں۔ دوسری لطیف اور ظاہر پرستانہ حالت ہے۔ تیسری ہے پیکر یا مادہ اشیے پیکر ظہور یا فرزدہی اور ملکوتی دنیا۔ چوتھی وجود بالصفات، نور قرار اور وجودی عنصر اول، جسے ہم اس بنا پر مت قتدار یقینی طور پر خدا کہہ یا صفاتی طور پر قائم بالذات کہہ سکتے ہیں۔ پانچویں، عدم وجود

یا ماورائے وجود غیر مکیف اور غیر محدود عنصر اول ہے، جو داخلی یا خالص قائم بالذات کی نمائندگی کرتا ہے۔ مادی اور مظاہر پرستانہ حالتیں ہر دو رسمی ظہور[1] کی تشکیل کرتی ہیں۔ اور آخر الذکر ماورائے صورت یا ملکوتی ظہور کے ساتھ مجموعی ظہور کو وجود بخشتی ہے اور بالآخر ظہور اور وجود ہر دو اضافیت (مایا) کا حلقۂ اثر ہیں۔ بالفاظ دیگر اگر وجود اور ماورائے وجود ہر دو اس بنیادی اور غیر ظہور یافتہ درجے سے تعلق رکھتے ہیں جس سے ظہور ایک خاص انداز میں مخالف واقع ہوا ہے۔ اگرچہ وہ اسے اس کی اضافی اور سیمیائی حالت میں وسعت دیتا ہے، تو اضافیت بہ حیثیت عنصر اول کے حلقۂ اثر میں النفود شروع ہو جاتی ہے، کیونکہ یہ اضافیت ہی ہے، جو وجود کو ماورائے وجود سے علیحدہ کرتی ہے اور جو عارضی طور پر ہمیں، اضافی۔ قائم بالذات جیسا متناقض جملہ استعمال کرنے کی اجازت دیتی ہے جہاں تک قائم بالذات کے پیدا کرنے اور عمل حکمرانی کا تعلق ہے اسے عنصر اول سرانجام دیتا ہے، لیکن جہاں تک عقل (جو اضافیت کو سمجھتی ہے) کا تعلق ہے۔ اور جس کی عمیق فطرت مایا سے لا وجودی نور پر نہیں، بلکہ اپنے جوہر کی بنا پر ماورا ہے۔ بہر حال عقلی طور پر وجود کا خدائی کرم فرمائی کے بغیر وجود سے ماورا ہونا ناممکن ہے۔ کیونکہ خدائی امداد کے بغیر کوئی مقید لا محدود عمل پذیری نہیں ہو سکتی۔ وہ اضافیت سے

---

[1] حوالہ کے لیے رینی گونن (Rene Guenon) کی کتاب "انسان اور اس کی پیدائش ویدک روسے" کا دوسرا باب دیکھیے۔

بچنے کے لیے اپنے آپ کو ذہنی تصورات میں مستغرق کر دینا کافی نہیں ہے، اگر کوئی شخص دعوے کرے، کہ عقل صحیح معنوں میں خدا سے علیحدہ ہے، تو اسے غلط نہیں کہہ سکتے۔ اگرچہ یہ ادھوری صداقت ہے لیکن اگر اس کے برعکس کوئی یہ دعوے کرے، کہ عقل خدا سے جدا نہیں اسے بھی اسی طرح درست ہی کہیں گے، بلکہ کچھ زیادہ ہی۔ لیکن اگر وہ مذکورہ بالا نقطۂ نظر کی درستی کو تسلیم کرے تو وہ بالکل حق پر ہوگا۔ یہاں جیسا کہ اور دوسرے طرز کی صورتوں میں ہوتا ہے، صداقت تک ایک شخص کی رسائی اسی حد تک ہوتی ہے، جس حد تک وہ ان نظریات کو، جو باہم متناقض دکھائی دیتے ہیں (لیکن بذاتِ الحقیقت اسی خیط پر واقع ہیں، جو پہلی نظر میں دکھائی نہیں دیتا) تسلیم کر لیتا ہے۔

**اضافیت اور عنصرِ اول:** اگر یہ کہنا درست ہے، کہ اضافیت عنصر اول میں خیالی صورت پر وجود کو، اور اسے وجود سے یا شخصی خالق کو غیر شخصی سے علیحدہ کرکے مداخلت کرتی ہے، تو یہ دعویٰ اس کی توثیق بھی کی جا سکتی ہے، کہ عنصرِ اول ظہور کے ایک حصے (یعنی آسمان (عرش) تکوینی مرکز یا عالمِ بالا، جو بہشت، ملائکہ اور انسانِ مکمل یا تنقیہ ارواح کا عالم ہے) کو اپنے ساتھ جوڑ دیتی ہے۔ بہ الفاظِ دیگر اگر اضافیت، عنصر اول کے ایک حصے پر مشتمل ہے، تو آخر الذکر اپنے طور پر رحمت اور بانزولِ دینیت کے زاویۂ نگاہ سے، کہ اس کی خصوصی حقیقت کی بنا پر، خارجاً بذاتِ خود صورت ظہور پر مشتمل ہوگا، اور یوں تمام ان اشیا پر بھی جو آسمانی قلمرو[1] میں شامل ہیں۔ جو کوئی آسمان میں ہے، وہ خدا کے قریب

[1] گینوں (Guenon) اس عالم کو آنافیت کا نام دیتا ہے، اور یوں اسے انفرادیت یعنی مادی صورت سے ممتاز کرتا ہے۔

**مظاہر کی ایک اور تقسیم:** اس ظہور سے (جو ہمیں گھیرے ہوئے ہے، اور جس میں ہم ان دھاگوں کی طرح، جو کپڑے کے ایک ٹکڑے میں بنے ہوتے ہیں، واقع ہیں) علیحدگی کا راستہ اختیار کرتے ہوئے مندرجہ ذیل مرکبات اور نظریات کو دیگر حیثیت پانچ مظاہر کی بنیاد پر مرتب کر سکتے ہیں: جسمانی اور مظاہر پرستانہ حالتیں مل کر، فطری قلمرو یا قلمرو فطرت کی تشکیل کرتی ہیں۔ ہر دو نوں حالتیں اور ماورائے صورت ظہور قلمرو انسانی کی تعمیر کرتی ہیں۔ اور جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں۔ ہر اور ہستی قلمرو افانیت یا مایا کو بناتی ہیں۔ ان تمام قلمروؤں کو جب عظیم ترین ذات سے ملا یا جاتا ہے، تو کل کائنات (اس اصطلاح کے اعلیٰ ترین مفہوم کے رو سے) وقوع پذیر ہوتی ہے۔

**مظاہر کی ایک مزید تقسیم:** بہ صورت معکوس اگر ہم عنصر اول سے فکر کی ابتدا کر کے سلسلۂ ظہور کی آخری کڑی پر جا ختم کریں، تو ہم سب سے پہلے کہہ سکتے ہیں، کہ عنصر اول سے، ہستی اور وجود ہر دو مراد لیے جا سکتے ہیں، یا عرش۔ اگر ایسا کہنا درست ہو، تو وہ عنصر اول اور ماورائے صورت ظہور کے مجموعے کا نام ہے۔ آخر میں عرش اور رسمی ظہور کے مظاہر پرستانہ حصے کا مجموعہ ماورائے حس یا غیر مرئی عالم کی تشکیل کرتا ہے۔ یہاں ہم پھر آخری درجے (مادے) کے اضافے سے، کل کائنات کے تصور تک (اس بار ہم نے ظہور کی بجائے، عنصر اول کو نقطۂ آغاز قرار دیا ہے) پہنچ جاتے ہیں۔

**خلاصۂ بحث:** مذکورہ بالا بحث کو ہم یوں سمیٹ سکتے ہیں، کہ ہم ظہور۔ عنصر اول کو بنیاد ٹھہرائیں، تو پہلا تصور جسم، روح، اور عقل

پرحاوی ہوگا۔ اور دوسرا اقنوم ثانی اور ذات پر۔ اور اگر ہم فرد — کائنات، یا اس کے مساوی اور کسی چیز کو اساس بنائیں، (مثلاً ممکن — واجب کو) تو پہلا جز، جسم اور روح پر اور دوسرا (واجب) بیک وقت عقل، اقنوم ثانی اور ذات پر محیط ہوگا۔ حالانکہ ان میں باہم ناقابلِ اندازہ مافوق الفطری فاصلے حائل ہیں۔ اور اگر اضافیت — وجوب کو بنیاد بنائیں۔ تو سوائے ذات کے ہر چیز اضافی ہوگی۔ اور اگر ہم دوسری طرف ممکن ترین عارضی زاویۂ نگاہ سے، فانی اور غیر فانی میں فرق کرنا چاہیں، تو ہم کہہ سکتے ہیں، کہ سوائے جسم[1] کے ہر چیز غیر فانی ہے

**خدا اور کائنات:** عربی اصطلاحات کے مقاصد کو اچھی طرح سمجھنے کے لیے، جن کا ذکر اوپر آ چکا ہے (ناسوت، ملکوت، جبروت، لاہوت اور ہاہوت) یہ خیال ضرور پیش نظر رکھنا چاہیے، کہ کائنات خدائی قلمروؤں کی مذہبی حکومت ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے، کہ خدا کائنات

---

[1] نظریۂ مدارج خمسہ کو دو خاکوں کی امداد سے واضح کیا جا سکتا ہے، جن میں سے ہر ایک پانچ ہم مرکز حلقوں پر مشتمل ہوگا۔ ان میں سے ایک میں عنصر اول کو مرکز میں اور دوسرے کو محیط میں دکھایا جائے گا۔ جو بالترتیب (دیکھنے کے دو طریقوں کے رو سے) عالم صغیر — عالم کبیر یا انسان اور خدا سے منطبق ہوں گے یہ اشیا کی فطرت میں ین یانگ ([illegible]) کے یک معنی ہیں۔ سیاہ حصہ جس میں ایک سفید نقطہ ہے عالم صغیر کی رات کی، اس کے نورانی خدائی مرکز سمیت) نمایندگی کرتا ہے، جب کہ سفید حصہ سیاہ نقطے سمیت، غیر متناہی کی، اس لحاظ سے کہ وہ متناہی پر حاوی ہے، نشان دہی کرتا ہے۔

ہے"۔ کیونکہ یہ اس انسان کی بود و باش کی سطح ہے، جسے اللہ نے خلیفۃ فی الارض بنایا ہے۔

**عرش اور دل:** پیغمبر اسلام کے مندرجۂ ذیل قول ہیں، اس عرش میں (جو عالم کبیر میں دنیائے ملائکہ ہے) اور اس عرش میں (جو عالم صغیر میں عقل کی طرح ہے) باہمی تعلق کو یوں واضح طور پر بیان کیا: "انسان کا دل اللہ کا عرش ہے"۔ اسی طرح ہماری روح کرسی کی اور ہمارا جسم زمین کی نمایندگی کرتا ہے، جبکہ ہماری عقل واضح طور پر، غیر مخلوق (خدا) اور ذات (باری) کے ان اسرار کی طرف رہنمائی کرتی ہے، جن کی غیر موجودگی میں کسی قسم کا تعقل ممکن نہیں ہوگا۔

**کلمہ شہادت:** اسی طرح اسلام کے دو اساسی اصول، یعنی "دو شہادتیں"، جن میں ایک کا تعلق خدا سے اور دوسری کا رسول اکرم سے ہے، حقیقت کے مدارج کی نشاندہی کرتے ہیں۔ کلمہ لَا اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہ میں ہر لفظ ایک درجۂ حقیقت پر دلالت کرتا ہے، اور اللہ کے آخر میں ضمیر ہ، ذات (ہو) کو ظاہر کرتی ہے۔ اس کلمے کے دو حصے ہیں، پہلے دو لفظ نفی کی تشکیل کرتے ہیں، اور آخری دو لفظ اثبات کی۔ اس مثال میں، نفی، رسمی ظہور یا انفرادی قلمرو پر اور اثبات ماورائے رسمی ظہور اور عنصر اول کے مجموعے پر دلالت کرتا ہے اور یہ سب مل کر

---

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۴۰ کا) مشکل ہے۔ مثلاً ناسوت اور شریعت میں اور اسی طرح ملکوت اور طریقت میں ایک تعلق بیان کیا گیا ہے۔ لیکن یہ زاویۂ نگاہ ہمارے موجودہ نقطۂ خیال سے قطعاً مختلف ہے۔

کل کائنات کی تشکیل کرتے ہیں۔ اسی بنا پر صوفی کو اپنی ذات سمیت ہر مادی چیز میں کلمہ شہادت کا "لا" نظر آتا ہے وعلیٰ ہذا القیاس۔ ہم جو عالمِ صغیر ہیں، کلمۂ شہادت کی ٹھوس شکل کے سوا اور کچھ نہیں۔ اور یہی حال عالمِ کبیر کا ہے۔ جو ہمیں احاطہ کیے ہے۔ اور ہم جس کا ایک حصہ ہیں۔

**دوسری شہادت (محمد رسول اللہ)** دوسری شہادت: پیغمبر اسلام کے بارے میں ہے، وہ آپؐ کے اور رسمی ظہور کے درمیان ایک مماثلت قائم کرتی ہے۔ جو یہاں اثباتی مفہوم دیتی ہے، یعنی بطور خدائی مظہر کے، نہ بطور عدمِ حضور یا تضاد کے۔ اسی کلمہ محمد رسول اللہ میں، رسول کا لفظ تمثیلاً رسمی ظہور کی نشاندہی کرتا ہے، اس لحاظ سے کہ آخر الذکر عنصرِ اول کا امتداد ہے۔ صوفی، جو ہر جگہ خدا کا مشاہدہ کرتا ہے، وہ اس طرح پر مادی۔ روحانی شکل میں زندگی اور اشاریت کی تکمیل اور عقل اور ملکوتی حقائق میں صفتِ رسالت یعنی خدائی الہام کا ادراک کر لیتا ہے چنانچہ شہادتین کا ہر لفظ، خدائی وجود کے انداز، یعنی عالمِ صغیر اور عالمِ کبیر میں خدائی مقام کی تعین کرتا ہے۔

**افلاطونی بروز:** اس سیاق میں، افلاطونی بروز یعنی ازلی خدا کا حوالہ دینا غالباً مفید ہوگا۔ جو خیرِ محض ہے، اور جس تک استدلالی علم کی رسائی نہیں ہو سکتی۔ وہ بروزی طور پر اپنی مثال پیدا کرتا ہے، جو اس پر غور و خوض کرتی ہے، یہ مثال (جو ہر کائنات) تصورات یا مثالی نمونوں پر حاوی ہوتی ہے، یہ جوہر، روح، یا بوضاحت مزید تر، [illegible] پرستانہ یا لطیف مخلوق کو جنم دیتا ہے۔ جو اپنی باری پر مادے (یا موجودات) با شعر کو پیدا کرتا ہے۔ یہ ایک طرح سے اور ایک خاص

زاویہ نگاہ سے ۔ خیرِ محض کی نفی ہے ۔ اس بنا پر جوہر، روح اور مادہ
تمثیلی رنگ میں ویدانت کی تثلیث ستوا ( Sattva ) رجس
( Rajas ) اور تمس ( Tamas ) سے مطابقت رکھتے ہیں
لیمب لیکس ( Lamb Lieks ) پلوٹینس ( Plotinus )
کی وحدت پر ماورائے وجود کا اضافہ کرتا ہے ۔ پلوٹینس نے وجود اور
اعلیٰ رسمی واجب کے باہمی فرق کے بارے میں انکار کیے بغیر خاموشی
اختیار کی اور اگر پلوٹینس اعلیٰ نمونوں پر اعلیٰ رسمی ظہور نہ کہ وجود کی سطح
سے جو ایک درست زاویہ نگاہ ہے ، غور کرتا نظر آتا ہے ، کیونکہ
وجودی علیت ، ضروری ہونے کے باوجود تکوینی علیت سے کمتر
براہِ راست معلوم ہوتی ہے تو لیمب لیکس کی قابلِ فہم دنیا، متنوع وجود
یعنی اس وجود سے بایں حیثیت کہ وہ ان صفاتِ الٰہی پر جن سے ملکوتی
جوہر اور وجودی اعلیٰ نمونے مستنبط ہیں ، بظاہر منطبق معلوم ہوتی ہے ۔

**چند اور مدارجِ حقیقت :** اب ہمیں صوفیا کی طرف لوٹنا چاہیئے ،
اس وقت تک پانچ درجوں کا ذکر کیا جا چکا ہے ، جن میں سے کچھ
تکوینی ہیں اور کچھ غیر تکوینی ۔ لیکن یہ تعداد بڑھ جاتی ہے ، جب
ہم تقسیم در تقسیم کے سلسلے یا درمیانی مدارج یا ان مختلف تناظروں پر
غور کرتے ہیں جن کا تعلق یا تو شہود ( علم کے قطب ) سے ہوتا ہے
یا وجود کے قطب سے ۔ جسم اور روح کے درمیان ( یا جس حد تک
عالمِ کبیر کا تعلق ہے ، جسمانی اور مظاہر پرستانہ دنیا کے درمیان )

---

[1] دونوں صورتوں میں عنصرِ اول ہی بلاشبہ زیرِ بحث ہے ۔

ایک زندہ یا جاندار جسم کا تصور ممکن ہے، جو بلاشبہ خالص مادی اور مردہ نما جسم سے مختلف ہے۔ اس درمیانی حالت کو ہم حیاتی یا حسیاتی حالت کہہ سکتے ہیں۔ بعض تکوینی علوم کے مطابق، علم نجوم کی اشاریت کو استعمال کرتے ہوئے، یہ حالت، یا جسم، آسمانی اجرام سے مطابقت رکھتا ہے۔ اسی طرح روح اور عقل کے درمیان (یا جس حد تک عالم کبیر کا تعلق ہے رسمی ظہور یا ماورائے رسمی ظہور کے درمیان) ایک ارتقائی درجے کی دریافت کی گئی ہے، جسے ہم استدلال سے مطابقت دے سکتے ہیں (جو نہ تصور ہے اور نہ تعقل ہی ہے)۔ عالم کبیر میں یہ معمولی فرشتوں کا درجہ ہے جو جنات سے برتر اور چار بڑے فرشتوں یا روح سے کمتر ہیں۔ اس قسم کے تناظر میں، ان مدارج کی اشاریت جن کی نمائندگی جسم اور روح کرتے ہیں - اپنی تمثیلات "علم نجوم سے جس کا تعلق عالم کبیر سے ہے" مستعار لیتی ہے۔ چنانچہ وہ اجرام سماوی اور زیر قمری دنیا کا نام لیتے ہیں (یعنی مادے، اور جسم کی دنیا کا)

عرش اور کرسی: اس سلسلہ میں یہ بات پیش نظر رکھنا چاہیئے کہ وجودی عنصر قلم اور لوح پر مشتمل ہے۔ ماورائے رسمی، یا سماوی ظہور، جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں، عرش سے، جسے علم نجوم کی اصطلاح میں، فلک الافلاک کہتے ہیں، مکمل طور پر متحد ہے۔ کرسی، رسمی ظہور کا درجۂ لطیف یا ثوابت کا کرہ ہے۔ بالآخر، رسمی ظہور کے درجۂ کثیف کے دو درجے ہیں، حسیاتی اور مادی۔ پہلا سات سیاروں کے کروں سے اور دوسرا چار محسوس عناصر سے منطبق ہے۔

ابن عربی، ابوطالب المکی: ہم پانچ خدائی مظاہر کو ناسوت،

ملکوت، جبروت، لاہوت اور ماہوت کے عنوانات کے تحت اوپر گنا چکے ہیں۔ اصطلاحات ہیں تھوڑے سے فرق سے، اسی ارتقائی ترتیب سے مندرجہ ذیل مدارج شمار کیئے جا سکتے ہیں۔ دنیائے سلطنت یا عالم الملک شاہی دنیا یا عالم الملکوت، دنیائے طاقت یا عالم الجبروت دنیائے شوکت یا عالم العزت۔ ابن عربی نے اپنی کتاب اصطلاحات الصوفیہ میں، الملک سے عالم ظہور یا عالم الشہادت مراد لی ہے، اور الملکوت سے، دنیائے پراسرار یا عالم الغیب مراد ہے۔ اس کے خیال میں غیب سے مراد ہر وہ چیز ہے، جو خدا بندے سے چھپاتا ہے، نہ کہ اپنے سے۔ ملکوت، اور جبروت کی اصطلاحات باہم قابل تبدیلی ہیں۔ اس بنے بر بنائے قول ابو طالب الملکی، جسے ابن عربی نے نقل کیا ہے، الجبروت عالم العظمت ہے۔ بقول جرجانی اس سے مراد خدا کے نام اور صفات کی دنیا ہے، العالم الاسماء والصفات الالہیۃ[1]۔ جب کہ اکثر مصنفین کے خیال کے مطابق، الجبروت دنیائے وسط ہے۔ غزالی کے قول کے مطابق، الجبروت، الملک اور الملکوت کے درمیان واقع ہے، وہ کہتا ہے، کہ الملک کے سراپا سکون اور الملکوت کی حرکت

---

[1] صفات خدا، اسما سے اس حقیقت کی بنا پر کہ وہ بالفعل اضافیت کی سطح پر واقع ہیں اس حد تک ممتاز ہیں، جس حد تک امتیاز کی گنجائش ہے۔ جب کہ اسمائے الٰہی فی ثم بالذات خدا کے اس حیثیت میں مختلف پہلوؤں کی نمائندگی کرتے ہیں۔ یعنی اس طرح سے اسمائے ذات اور اسمائے صفات میں ایک امتیاز قائم ہو جاتا ہے۔

سے موازنہ کرتے ہوئے الجبروت کی درمیانی حیثیت کو کشتی کے سکون
سے تشبیہ دی جا سکتی ہے۔ یہ بظاہر مظاہر پرستانہ اور لطیف دنیا کی
طرف اشارہ ہے۔ لیکن آخر کار ابو طالب المکی کی اصطلاحات کو ترجیح
دی گئی ہے۔ ہمیں جیلی کا ذکر بھی کرنا چاہیے، جو کہتا ہے کہ ہر موجود چیز
تین حصوں پر منقسم ہے: خارجی حصہ جسے الملک کہتے ہیں، داخلی حصہ الملکوت۔
تیسرا حصہ جو ان دونوں سے ماورا ہے، اسے القسم الجبروتی الالٰہی کہتے
ہیں۔ وہ مزید لکھتا ہے کہ خارجی حصے سے مراد صورت اور داخلی سے
روح (نفس) ہے اور تیسرا حصہ متعلقہ چیز کا راز اور اس کی حقیقت
ہے یعنی ایک طرف اس کا تعلق ہستی (خدا) سے اور دوسری طرف اس
کے کسی خاص پہلو سے یا خدائی عقل کے ایک خاص رخ یا اس کے تخلیقی
ارادے سے ہے۔

ابن عربی کے شارحین: ابن عربی کے شارحین نے بالعموم تنزلات
خمسہ کے نظریے کو مندرجہ ذیل اصطلاحات میں ادا کیا ہے: پہلا درجہ
جسم کا ہے، دوسرا خیال کا، یعنی لطیف روح کا، تیسرا درجہ عقل کا یعنی
فرشتوں کی دنیا کا، چوتھا وحدت (واحدیہ) یا الٰہ ذاتِ موجود (خدا)
یعنی وجوبی صفات کی دنیا کا، پانچواں یکتائی (احدیت) یعنی
ذاتِ وجود کا۔ بعض لوگ اس کے علاوہ چھٹے درجے یعنی ذات
کا ذکر بھی کرتے ہیں۔ اس صورت میں ذات کا درجہ باقی سب سے ارفع
خیال کیا جاتا ہے، لیکن وہ ان سب پر حاوی و ساری ہے۔ اس بنا پر
واحد اور احد کو وجود باری کے دو رخ کہا جائے گا۔ پہلے کو وحدت
خارجی یا مظاہر پذیر تنزل اور دوسرے کو داخلی وحدت یا ناقابلِ قسمت

ہونا کہینگے۔ اس سلسلہ میں غالباً اس امر کا اضافہ بھی کرنا پڑے گا کہ اگرچہ لاہوت، ہُوَا اور ہُوِیّت سے مطابقت رکھتا ہے، لیکن لاہوت اللہ اور اُلُوہیت سے ٹھیک طور پر منطبق نہیں ہے۔ بہ ایں سبب کہ آخری دو اصطلاحات کسی لحاظ سے نہ تو مخصوص ہیں اور نہ محدود۔ جب کہ لاہوت صرف عنصر اول کے وجودی رخ پر دلالت کرتا ہے۔

مدارج الٰہیہ کی ایک اور تقسیم: بعض اوقات، مدارج الٰہیہ کی اقسام کو چار تک محدود رکھا جاتا ہے، ناسوت، ملکوت، جبروت اور لاہوت۔ اس صورت میں پہلی اصطلاح سے مراد رسمی ظہور ہے، (بغیر کسی داخلی فرق کے) اور دوسری سے مراد، رسمی ظہور کے ماوراء ہے یہاں جبروت سے مراد ملکوتی قوا کی دنیا نہیں، بلکہ خدا کی طاقتیں اور صفات مراد ہیں، اور یوں وجودی عنصر اول، جبکہ لاہوت سے قائم بالذات عنصر اول بالذات اعلیٰ مراد ہے۔ اسی نظریے کی ایک اور صورت حسب ذیل ہے۔ حضرۃ الغیب المطلق سے مراد عنصر اول ہے۔ حضرۃ الغیب المضاف، یہ خدا اور مادے کے درمیان کا درجہ ہے، جو دو حصوں میں منقسم ہے، الجبروت یعنی ماورائے رسمی ظہور، اور عالم المثال، جو رسمی ظہور کے لطیف اور مظاہر پرستانہ نظام پر حاوی ہے۔ اس کے بعد حضرۃ الشہادۃ المطلقۃ ہے[1]، یعنی جسمانی دنیا۔ بالآخر یہ سب ملا کر

---

[1] غیب اور شہادت کے الفاظ کا ذکر بارہا قرآن میں آیا ہے۔ بالخصوص مندرجہ ذیل آیت میں: ھُوَ اللّٰہُ الَّذِیْ لَا اِلٰہَ اِلَّا ھُوَ عَالِمُ الْغَیْبِ وَالشَّھَادَۃِ (۵۹: ۲۲) لفظ شہادت سے مراد گواہی نہیں، بلکہ وہ چیز مراد ہے، جسے کوئی دیکھے

عَنصِرۃُ الجامعہ کی تشکیل کرتے ہیں۔

**عنصرِ اوّل اور ظہور کا تعلق:** مدارج خمسہ کا نظریہ، عنصرِ اول اور ظہور کے درمیانی تعلق کو واضح کرتا ہے، جس کا تصور کئی طریقوں سے ممکن ہے۔ سب سے اول، (ہم ریاضی کی اشاریت کی طرف لوٹتے ہیں) ان میں مرکز اور محیط کا تعلق ہے اس صورت میں مرکز اور محیط یا وسط اور متحد المرکز دائروں میں کوئی رابطہ نہیں ہوتا۔ ظہور، عنصرِ اول سے بالکل اسی طرح علیحدہ ہے، جس طرح ظہور میں فطری درجہ ماورائے فطری سے ممتاز ہوتا ہے۔ لیکن یہاں مرکز نیم قطر سا ربط بھی پایا جاتا ہے۔ نیم قطر مرکز سے کتنا ہی دور کیوں نہ چلا جائے، لیکن وہ ہر حال میں مرکز کی توسیع شمار ہوگا۔ پانی آفاقی جوہر کی نشان دہی کرتا ہے، اور ایک لحاظ سے آفاقی جوہر ہے وجودی ٹکڑے فریب نظر ہیں، یہ ہمیں پرزشا کی قربانی کی یاد دلاتا ہے۔ مرکز، محیط اور مرکز۔ نیم قطر میں باہمی ربط بالکل ویسا ہے، جیسا کہ وجودی تناسب اور لازمی مساواتِ متماثلہ میں پایا جاتا ہے۔

**مماثلت اور تناسب:** اگر ہم متحد المرکز دائروں کی جگہ چکردار اخنا رکھ دیں۔ تو ہم تخلیقی کشاد۔ یا صدور نیز بہ یک وقت ابتدائی سمیٹ کا تصور قائم کر سکتے ہیں۔ یہاں اس صورت میں بیک وقت مماثلت اور تناسب دونوں پائے جاتے ہیں۔ اگر ہم مرکزی نقطے کو، ایسے نیم قطروں کی بجائے جو ستارے کی طرح ہوتے ہیں، ایسے نقطوں سے جو صرف مکان کی سمت کی تعیین کریں، گھیر لیں، تو ہم ایک پیدا کار ضرب (کثرت) کا تصور قائم کر سکتے ہیں۔ عنصرِ اول کثیر التعداد عکسوں کے ذریعے اپنا

اعادہ کرتا ہے، جن میں سے ہر ایک، ایک وحدت ہے، جو واحد کی نمائندگی کرتی ہے، لیکن ان میں سے کوئی بھی واحد نہیں۔ بلکہ یہاں صدور کی بجائے ردِ عمل ہے۔

**جمود اور حرکت:** بہر حال حقیقت کے مدارج صرف جامد یا جموتی رخ ہی کے حامل نہیں، بلکہ ان میں ایک حرکت اور تسلسل کا پہلو بھی ہے۔ اس سے ہم آفاقی ادوار کے نظریے تک پہنچ جاتے ہیں۔ کائنات کا ہر درجہ، ایک مختلف متوالی عمر پر حاوی ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ ظہور یا نمود کا یہ سُر (بنیادی یا وجودی قلم پذیری، جو صورت بھی ہو) جوں جوں اس کا فاصلہ غیر متغیر مرکز سے بڑھتا جاتا ہے، وہ اتنا ہی سریع ہوتا جاتا ہے، یا تعداد بڑھتی جاتی ہے۔ اور اسے ہم علم ہندسہ کے رُو سے یوں ادا کرتے ہیں۔ کہ جب کوئی آدمی محیط کے قریب پہنچتا ہے، تو سطح پھیلتی جاتی ہے یہ ہے وہ سارا نظریہ برہما کے دنوں، سالوں اور زندگیوں کا۔

**خدا اور حرکت:** وجود (باری) یا خالص مایا[1] کے بارے میں استثنا کیا جانا ضروری ہے کیونکہ ایک وجودی عنصر کی طرف، جو زمانے سے ماورا ہے، ایک سر کا انتساب ناممکن ہے۔ اس سوال کے جواب میں، کہ آیا کسی ایسی چیز کا، جو حرکت سے مشابہ ہو، خدا کی ذات میں پایا جانا ممکن ہے، جواب بہ طبیل ذیل ہاں بھی ہے اور

---

[1] ویدکے ماننے والے خالص مایا یعنی وجود یا ایشور اور نا خالص یعنی روپ اور عام ظہور میں فرق کرتے ہیں۔

اور نہ بھی۔ چونکہ سلبی نوعیت کی کوئی چیز خدا میں نہیں پائی جا سکتی،
اس لیئے نہ اس میں جمود پایا جاتا ہے نہ تغیر۔ خدا میں نہ تو ضرورت
کی کمی ہے نہ آزادی کی، اس طرح نہ قدامت اور نہ زندگی کی۔ اس
عنایت کے رو سے کہا جا سکتا ہے، کہ اگر ایک طرف خدا، قدامت
کی صفت میں مکمل ہے، کیونکہ وہ قائم بالذات ہے تو دوسری طرف
اس میں کمالِ حرکت بھی ہے۔ کیونکہ وہ غیر متناہی ہے، لیکن یہ عارضی
حرکت نہیں۔ جس کا مدار تبدیلی پر ہو۔ اور اس بنا پر اس میں کوئی تناقض
نہیں۔ چونکہ حرکت ایک خوبی ہے۔ وہ صرف اسی لحاظ سے خدائی نظام
میں اس کا اصلی نمونہ اور منبع پایا جاتا ہے۔ بنا بریں ایک ایسے تنفس
کے تصور کا جواز نکل آتا ہے، جو وجود سے ماورائے وجود تک جاری و
ساری ہے، اور جو تمام حرکات اور ادوار کا نمونہ اور علت ہے۔

ہذا اسرج خمسہ اور سائنس: تخلیقی ظہور کے بارے میں، روایتی
تصورات کی مذکورہ بالا تفصیل یا یاددہانی اس لحاظ سے ایک خاص اہمیت
کی حامل ہے، کہ دورِ جدید کی تمام فلسفیانہ اور سائنسی اغلاط (ہم
کہہ سکتے ہیں) لازمی طور پر اس نظریے کے انکار سے پیدا ہوتی ہیں؛
بالفاظِ دیگر، جو چیز دنیا اور انسان کے بارے میں جدید تشریحات
کی بنیاد کو باطل قرار دیتی ہے، اور جو ان کی [illegible] کو
مسترد کر دیتی ہے، وہ ان کی ماورائے احساس حقائق، یعنی حضرات
خمسہ سے لاعلمی اور ان سے مکمل ناواقفیت ہے۔ یہ ایسا مسئلہ ہے جس سے
جو ہر اس شخص سے، جو حسی تجربات کا سادہ لوح معتقد نہ ہو، کبھی
بچ نہیں سکتا۔

نظریہ ارتقاء اور مدارج خمسہ: مثلاً نظریۂ ارتقاء، جسے عہدِ حاضر کی
رُوح کی سب سے ممتاز اور مثالی پیداوار کہنا چاہیئے، وہ ایک بدل سے
زیادہ کچھ نہیں۔ اور وہ ایک ہموار سطح پر گم شدہ ابعاد کا حصہ ہے، کیونکہ
ان ماورائے احساس ابعاد کو جو آتشی اور نورانی حالات کی معرفت، خارج سے
داخل کی طرف خدائی مرکز تک جاتے ہیں، نہ کوئی تسلیم کرتا ہے، اور نہ تسلیم کرنے
کی خواہش رکھتا ہے۔ ہر آدمی تخلیقی مسائل کا حل حسی سطح پر تلاش کرتا
ہے، اور اصلی اسباب کی جگہ، خیالی اسباب کو، جو کم از کم ظاہری طور
پر جسمانی دنیا کے امکانات سے مطابقت رکھتے ہوں، رکھ دیتا ہے۔ غیر محسوس
دنیا کے طبقاتی نظام اور تخلیق عدم کی جگہ، (جس کے متعلق ہم کہہ سکتے ہیں
کہ وہ مذہب کے اس خیال سے، کہ دنیا کی تخلیق عدم سے ہوئی، مخالف
نہیں، بلکہ یہ درحقیقت اس کی وضاحت کرتا ہے) وہ ارتقاء اور تبدیلی
نوع اور اس کے ساتھ ہی نشوونما انسانی ترقی کے خیال کو رکھ دیتا ہے۔
جو مادہ پرست لوگوں کی ضرورتِ علت کا صرف تسلی بخش جواب ہے۔ اس
عمل میں وہ بھول جاتا ہے، کہ انسان کیا ہے، اور نیز وہ یہ بھی بھول جاتا ہے
کہ خالص مادی طرز سائنس بہت تباہی و پستی تک پہنچ جاتا ہے، یہ تو وہ
زبردست تباہی سے یا زوال سے ایک مصیبت غلطی کو ظاہر کرتا ہے
جس کا نتیجہ ہمیشہ ویسا ہی رہتا ہے۔[1]

---

[1] یہ زبان کا [illegible] اور [illegible] ہے، کہ [illegible] جدید کے سائنس دانوں
کو [illegible] ان کی غیر معمولی [illegible] کے علاوہ [illegible]
میں [illegible] ہو۔ تمام [illegible] (باقی حاشیہ [illegible])

**مادی مظاہر اور نفسیاتی حقائق:** اس مظاہر پرستانہ دنیا سے انکار (جس میں ہم اس بلور کی طرح، جو ایک مائع چیز میں تیر رہا ہو، غوطے کھا رہے ہیں۔ اگرچہ ظواہر ہمیں سوچنے پر مجبور کرتے ہیں، کہ یہ دنیا یا تو ہمارے اجسام ہی میں موجود ہے، یا اشیا کے مادی خول کے پیچھے ہے) نفسیاتی حقائق کو خالص مادی عمل کی حیثیت دے دیتا ہے۔ اس سے تمام ان اشیا کے بارے میں، جن کا تعلق ذہنی نظام سے ہے، اندازہ قطعاً غلط ہو جاتا ہے، اور یہ روحانیت کی موت ہے۔ اس حقیقت سے قطع نظر کر ہم اس وسیع دنیا کے بارے میں جس میں یہ مادہ واقع ہے، کچھ نہیں جانتے، الٹا اعلیٰ چیز کو ادنیٰ سمجھ بیٹھتے ہیں۔ اور اس طرح تمام کارناموں کو انسانی خصوصیت سے محروم کر دیتے ہیں۔

**مظاہر اور حقیقت کی اعلیٰ سطح:** اگر مظاہر پرستانہ دنیا کو تسلیم بھی کر لیا جائے، لیکن جب تک ہم اعلیٰ مدارج سے انکار کرتے رہیں گے، انسانی خصوصیات سے محرومی یہ شکل نہ ہو گی۔ کیونکہ یہ مافوق الفطرت اسباب کا انکار ہے یعنی ان اسباب کا انکار ہے، جو ماورائے حسی ظہور سے

---

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۵۱ کا) جو طبعی دنیا سے ماورا ہے، نہیں مانتے۔ اور اسی طرح اس چیز کو بھی جو عقل کی تشکیل کرتی ہے۔ دنیا نے کبھی بھی فراست اور ذہانت کا اتنا تذکرہ نہیں سنا جتنا کہ ہمارے اس زمانے میں جسے عقل کی رات کہنا چاہیے، اور ان الفاظ کے معانی پر حقیقتاً کبھی بھی اتنا مشکل نہیں ہوا۔ حقیقت حال یہ ہے، کہ غالباً انسان کبھی بھی اتنا مکار اور کند ذہن نہیں ہوا جتنا آج ہے۔ اس سطح پر فراست کی فروگذاشت اور بے راہ صداقت کا معاملہ، تو یہ دوسری بات ہے۔

تعلق رکھتے ہیں۔ اور اس قابل نہیں کہ انہیں فطری اور افقی علیت کی حدود میں سمیٹا جا سکے۔ یہ نفسیات کا سرچشمہ ہے، یعنی اس بیچ جا رجحان کا، کہ ہر چیز کو نفسیاتی (اور یوں مکمل طور پر انفرادی اور دنیوی) اسباب کا رنگ دیا جائے، اس طریقے سے ہر چیز عارضی اجتہاد کا نتیجہ بن جاتی ہے۔ الہام شاعری کہلاتی ہے، اور مذہب، انسانی ایجاد، عارف لوگ، مفکر اور متد، شیان (حقیقت) خالص منطقی کہلاتے ہیں، بشرطیکہ انہیں ایسا کہنا درست ہو۔ معصومیت اور الہام کا وجود نہیں رہتا۔ اغلاط کو بی عاقبت میں کثیر اور دلچسپ اضافہ کہتے ہیں وغیرہ وغیرہ، اگر ہر ذہنی کرشمے کی کوئی مادی علت نہ بھی قرار دی جائے، تاہم کم از کم ہر ما فوق الفطرت، بلکہ ہر ماورائے حس علت سے، اور اسی وجہ سے ہر بنیادی صداقت سے انکار کرنا پڑ جاتا ہے۔ اس اندازِ فکر کے مطابق، انسان نہ صرف اپنے جسم کے ہم پلہ ہو جاتا ہے، بلکہ وہ کم ہو کر ایک انسان نما حیوان بن جاتا ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ انسان اب کوئی چیز نہیں، کیونکہ جو انسان اپنی ذات تک محدود ہو کر رہ جائے، وہ حقیقتاً انسان نہیں رہتا۔

**تحلیل نفسی :** جو لوگ تحلیل نفسی کے قائل ہیں۔ ان کے لیے تحلیل نفسی کا عمل ویسا ہی تلافی کن ہے، جیسا کہ نظریۂ ارتقاء ہے، کیونکہ جو شخص اصلی اسباب کو نہیں مانتا، یا نہیں مان سکتا، وہ فرضی اسباب تلاش کر لیتا ہے، بالفاظِ دیگر، چونکہ علیت کا تصور عمق میں نہیں کیا جاتا، اس لیے اسے سطح پر پھیلا دیا جاتا ہے، بلکہ ایک عمل کو اس خیال سے جو اس کا پیشرد ہوتا ہے، وضاحت کرنے کی بجائے وہ اس عمل کے اسباب کو خون اور ہڈیوں میں تلاش کرتا ہے، لیکن پھر بھی اس کی کوئی حیثیت نہ

ہو گی کیونکہ اعلیٰ اسباب کی قائم مقامی کے لیئے ادنیٰ اسباب کی جستجو کی گئی ہے۔

**مدارجِ خمسہ سے انکار کا نتیجہ**: حقائق کے مدارج خمسہ کے انکار سے نہ صرف جادو کا بلکہ معجزے کا تصور بھی ناممکن ہو جاتا ہے اور یہ بے وجہ نہیں، کہ کلیسا اس شخص کو مردود قرار دیتا ہے، جو پہلے یا دوسرے کا انکار کرتا ہے۔ اس دوسرے انکار کے خلاف جو پہلی دلیل ضرور پیش کی جانی چاہیئے وہ حسب ذیل ہے: چونکہ لطیف یا مظاہر پرستانہ حالت موجود ہے۔ اس لیئے لازماً (جب کم و بیش بعض ضروری شرائط وقوع پذیر ہو چکتی ہیں) مادی یا حسی دنیا میں دھم سے داخل ہو جاتی ہے اور چونکہ فوق الرسمی یعنی جواہر کی غیر فانی دنیا بھی موجود ہے (اور رسمی دنیا سے پہلے موجود ہے) اس لیئے وہ عمودی طور پر اور مبینہ فطری قوانین کے خلاف، صورت اور مادے کی دنیا میں حائل ہو جاتی ہے۔ ہر غلط فہمی کے امکان سے بچنے کے لیئے لفظ فطرت کے معنوں کو واضح طور پر سمجھ لینا چاہیئے۔ جو چیز مافوق الفطرت ہے، اسے نامعقول یا لغو نہیں کہہ سکتے۔ بلکہ بات صرف اتنی ہے کہ اس کی علت دنیائے مادہ اور احساسات کے اندازوں اور قوانین کی زد سے باہر ہوتی ہے، اگر فطری شے کا ملاً دنیائے منطق یا ممکن کے مترادف ہو، تو کہہ سکتے ہیں، کہ خدا اور معجزہ بھی فطری ہیں۔ لیکن یہ زبان کا ایسا غلط استعمال ہو گا، جس سے اُفقی اور عمودی علت کے معنوں میں لفظاً امتیاز کرنے کے تمام ذرائع ختم ہو جائیں گے۔ بہرحال جب سائنسدان مافوق الفطرت کا لفظ سنتے ہیں تو وہ خیال کرتے ہیں۔ کہ بنیادی طور پر

اس سے مراد ایسے مظاہر ہیں، جن کی کوئی علت نہیں۔ یا بوضاحت تر ہم جن کی کوئی حقیقی اور ممکن علت نہیں۔[1]

**سائنس کی بے خبری:** اس حقیقت کے پیش نظر، کہ جدید سائنس مدارجِ حقیقت سے بے خبر ہے۔ اس لیئے وہ تمام ایسی اشیاء کے بارے میں جنہیں صرف یہ مدارج ہی واضح کر سکتے ہیں (خواہ یہ معاملہ جادو کا ہو یا روحانیت کا، یا کسی قوم کے اعتقاد یا عمل کا، بالخصوص ان تاریخی یا ما قبل از تاریخ ماضی کے واقعات کا، جو انسانوں سے متعلق ہیں، یا ایسے مظاہر فطرت کا، جن کی حقیقت اور جن کے حل کی کلید کا اسے اصولاً کوئی علم نہیں) باطل اور غیر مؤثر ہے۔ مشکل ہی سے اس سے بڑھ کر کوئی غیر معمولی طور پر بے حقیقت فریب ہو سکتا ہے، کہ کوئی شخص یہ خیال کرے، کہ جدید سائنس اپنے چکر کھاتے ہوئے سفر کو جو جزو لاتجزی سے عظیم ترین ہستی کی طرف جاری ہے، اس طریقے سے ختم کرے گی۔ کہ از سرِ نو مذہب اور ما فوق الفطرت صداقتوں اور نظریات سے مل جائے گی۔

**صورت اور مادے کی تعریف:** اس موقع پر اس امر کی وضاحت ضروری ہے، کہ صورت اور مادے سے کیا مراد ہے۔ صورت منجمد مادے کا نام ہے، یعنی ان کا باہمی تعلق برف اور پانی کا سا ہے۔ اس بنا پر دنیائے صُوَر (یعنی جسمانی اور مظاہر پرستانہ حالتیں) روحانی جوہر کو منجمد

---

[1] رینان ( Renan ) کہتا ہے کہ تنقید کی روح ما فوق الفطرت کا انکار ہے، جس کا مطلب یہ ہے۔ کہ علم کی روح تمام ضروری اشیاء سے ناواقفیت کا نام ہے۔

کرنے، انہیں انفرادیت بخشنے اور نیز انہیں ایک دوسرے سے علیحدہ کرنے کی خصوصیت رکھتی ہے۔ اس کا یہ مطلب نہیں، کہ زندگی کی بلند فضاؤں میں انا کا وجود نہیں۔ بلکہ مقدس ہستی کا انا ماورائے صورت ہے، یا ان معنوں میں واجب ہے، کہ بہ لحاظ دوسرے روحانی جواہر کے نہ تو اس کی مخصوص حدود ہیں اور نہ وہ باقی روحانی جواہر کا غیر شفاف پردہ ہے۔ مزید برآں وہ مقدس ہستی مختلف صورتیں اختیار کر لیتی ہے، اور نیز مختلف صورتوں میں خدا اور دنیائے ملائک کا شفاف آئینہ بھی رہتی ہے۔ ارضی صورت، لطیف ہو یا کثیف پھر سے اپنے واجب جوہر میں تحلیل ہو جاتی ہے۔ غیر فانی انسان، بجائے تحلیل ہونے کے، اس کے برعکس محدود کنندہ حالت سے نجات حاصل کر لیتا ہے۔ اگرچہ ایک ظہور ہونے کی وجہ سے وہ فی الحقیقت محدود ہی رہتا ہے۔ جو نسبت صورت کی جوہر سے ہے، وہی نسبت ظہور کی، خواہ ضروری ہو یا نہ، عنصر اول سے ہے۔ آسمان کے اس طرف فرد قائم رہتا ہے، اور اس حقیقت کی بنا پر اپنی انفرادی اور ارضی صورت اختیار کر سکتا ہے۔ از سر نو مدغم ہونے کا مطلب فنا نہیں، بلکہ تبدیلی صورت ہے۔ کسی حد تک یہی حالت فرشتوں کی ہے، جو کبھی بھی از خود ارضی انفرادیت کے حامل نہیں ہوتے، لیکن جو بہر حال ایک شکل و انا اپنا لیتے ہیں۔ جس کے متعلق کتب مقدسہ میں کئی مثالوں کا ذکر ملتا ہے۔ فی الجملہ یہ حقیقت کہ آسمانی ہستیاں رسمی حالات سے ماورا ہوتی ہیں، کوئی سلبی مفہوم نہیں ہے۔ بلکہ صورت حال اس کے برعکس ہے۔ کیونکہ جس کے پاس بڑا ہو، چھوٹا بھی ہوتا ہے۔

**مادی دنیا اور فطرت:** یہاں ابھی تک تسبب کا سوال باقی

ہے، جس پر ضرور غور کرنا چاہیئے، مادی دنیا ہمارے چاروں طرف پھیلی ہوئی ہے، جو خود کو فضا کی گہرائیوں میں گم کر دیتی ہے، مگر جو اپنے غیر متناہی کہکشانی سلسلوں اور نیز اپنے کروڑوں نوری سالوں کے باوجود اس مظاہری دنیا کے مقابلے میں، جو ہمیں چاروں طرف سے گھیرے ہوئے ہے، ریت کے ایک ذرّے سے (اگرچہ مکانی لحاظ سے نہیں) زیادہ نہیں۔ مزید براں دنیائے مظاہر بذات خود، غیر رسمی یا آسمانی ظہور کے مقابلے میں جزوِ لاتجزیٰ سے زیادہ نہیں۔ اور آخرالذکر بمقابلہ عنصر اول عدم محض ہے۔

لاتعداد دنیائیں: اعلیٰ سے ادنیٰ کی طرف یہ بتدریج سیاقی مراجعت (یوں کہنا چاہیئے لیکن یہ کہنے کا ایک انداز ہے) کی تلافی اس ترقی سے ہو جاتی ہے، جو اسی طرح اوپر سے نیچے کی طرف وقوع پذیر ہوتی ہے۔ یہ منطقے جوں جوں عنصرِ اول سے دور ہوتے جاتے ہیں، سکڑتے جاتے ہیں۔ لیکن ساتھ ہی تعداد میں زیادہ ہوتے جاتے ہیں۔ اور غیر متناہی خدا کی مماثل ضد تعداد (کمیت) ہے۔ سب سے زیادہ خارجی منطقہ، (یعنی مادی اور کثیف دنیا) صرف یہی ایک محسوس دنیا نہیں۔ جس کا ہمیں علم ہے۔ کیونکہ عالم گیر ظہور کی خارجی حدود صرف عارضی اور تخمینی ہو سکتی ہیں، اور اس کے بارے میں کوئی یقینی بات نہیں ہو سکتی۔ مظاہری اور لطیف حالت، کروڑوں تکمیل پذیریوں یا ظہوروں (جو ہماری محسوس دنیا سے ملتے جلتے، لیکن اس سے غیر متعلق ہیں، اور جو مکمل طور پر ہمارے احساسات کی گرفت سے باہر ہیں) پر حاوی ہے۔ اسی طرح اگر اعلیٰ رسمی ظہور یا فرشتوں کے تکوینی منظر سے دیکھا جائے، تو لاتعداد لطیف اور آتشی

دنیائیں ہیں اور اگر ہم عنصر اول کے مقام سے دیکھیں، تو نور کی دنیائیں، جو جنتیں ہیں، ناقابل تصور کثرت میں یوں پھیلی ہوئی ہیں، جیسا کہ پانی کے فوارے کے قطرے، جو سورج کی کرن سے جگمگا اٹھتے ہیں۔

**کائنات ترقی پذیر ہے:** ریاضی ترقی کا یہ قاعدہ (جو خارج کی طرف بڑھتا ہے) وہ وجود باری اور اس کے صفاتی اسما کی وجہ سے پہلے سے موجود ہوتا ہے۔ نیز ظہور کے امکانات کی بے پناہ کثرت کی وجہ سے جب وہ فطرت یا ابتدائی مادے کی کوکھ میں بہتا ہے، تو خلق اور مخلوق کی گھومتی ہوئی لاتعداد فراوانی میں ظہور پذیر ہوتا ہے۔ اعلیٰ وجودی ذات، قائم بالذات ہے، لیکن اس کا داخلی عکس ان ابتدائی اختلافات پر مشتمل ہے، جو بوقتِ ظہور ایک ایسے سلسلۂ توسیع کو جنم دیتے ہیں، جو بہت زیادہ متنوع ہے۔ لیکن جو ناقابلِ تقسیم غیر متناہی کی کثرت سے از سرِ نو ملنے کے قابل نہیں ہے۔

**سائنس اور وجدان:** تجرباتی اور عملی سائنس ان معاملات سے بے خبر ہے۔ اس کے یہاں منفق علیہ اور قدیم انسانی فراست کے مانند وجدان کی کوئی حقیقت نہیں۔ اور سائنس دان بطور ماننے کو تیار نہیں، کہ اگر اسطور اور مذہبی عقائد میں لازمی عنصر (یعنی ایک قائم بالذات اور ماورائے اور ایک مبنی اور انسانوں کے لیے حیات بعدالممات کا تصور جو ان کے ارضی حالت کے مطابق ہے) پر متفق ہونے کے باوجود سخت اختلاف پایا جاتا ہے تو وجہ یہ ہے کہ ماورائے احساس دنیا، ناقابلِ تصور اور ناقابلِ بیان ہے۔ اور شاہدے کے ایسے غیر محدود مختلف طریقوں کو جو مختلف روحانی

ضرورتوں کے مطابق ہوں، جائز قرار دیتا ہے، سچائی ایک ہے لیکن خدائی رحم کے مختلف درجے ہیں۔

**سائنس خدائی مظاہر سے ناآشنا ہے:** سائنسی فلسفہ نہ صرف خدائی مظاہر سے ناآشنا ہے، بلکہ ان کی موسیقی یا زندگی سے بھی۔ وہ نہ صرف مدارجِ حقیقت سے ناواقف ہے، بلکہ اس سے بھی کہ ہم احساسات کی دنیا میں قید ہیں۔ نیز ادوارِ زندگی کا بھی اسے کوئی پتہ نہیں، یعنی عالمِ گیر انجماد کے بننے کا۔ نیز اسے کوئی علم نہیں کہ ہماری دنیا ایک غیر مرئی اور چمکدار حقیقت سے باہر نکلی ہے۔ یا یہ دنیا ازسرِنو اسی حقیقت کے سیاہ نور میں پھر جذب ہو جائیگی۔ تمام حقیقت غیر مرئی ہیں ہے، اور یہی سب سے زیادہ ضروری ہے کہ علم یا اس کی تاثیر کا نام لینے سے پہلے اس کا احساس اور علم ضروری ہونا چاہیئے۔ لیکن یہ بات کبھی نہیں سمجھی جائے گی۔ اور انسانی دنیا سنگدلی سے اپنے راستے پر چلی جائے گی۔

# تعلیقات

۱۔ **ابراہیمؒ بن ادہم:** آپ کی پیدائش دوسری صدی ہجری کے آخری ربع میں مکّے میں ہوئی۔ آپ بلخ کے حکمران یا ایک اور روایت کے مطابق شاہزادے تھے۔ اچانک دنیا کے کاروبار سے دل برداشتہ ہوگئے۔ اور حکومت چھوڑ کر فقر کی گودڑی پہن لی۔ اور اتنا بلند مقام حاصل کیا کہ بہ قول حضرت جنیدؒ بغدادی "تمام روحانی علوم کی کنجیاں ان کے پاس ہیں"

فقر اختیار کیا تو نواح نیشاپور کے ایک غار میں نو برس تک مصروفِ عبادت رہے۔ بعدہٗ حج کو گئے، اور کئی برس تک حرم شریف کے مجاور رہے۔ تاریخ وفات کے بارے میں بھی کئی روایات ہیں۔ لیکن کوئی حتمی قول ایسا نہیں جسے قابلِ اعتماد کہا جاسکے۔

۲۔ **حضرت ابن عباسؓ:** عبداللہ نام حضورؐ اکرم کے عمزاد تھے۔ ہجرت سے تین سال قبل شعب ابی طالب میں پیدا ہوئے۔ ہوش سنبھالا تو بارگاہ نبوّت میں باقاعدہ حاضری دینے لگے۔ اور یہ سلسلہ حضورؐ کی وفات تک جاری رہا۔ اس مصاحبت نے سونے پر سہاگے کا کام کیا۔ چنانچہ وہ اپنے عہد کے جلیل القدر مفسر شمار ہوتے تھے۔ قرآن حکیم کی پہلی تفسیر انہی کی کاوش فکر کا نتیجہ ہے۔

حضرت عبداللہ صاحب قلم تو تھے ہی، تلوار کے بھی کچھ کم دھنی نہ تھے حضورؐ اکرم کی زندگی میں جو غزوات پیش آئے۔ اکثر میں ان کی شرکت ثابت ہے۔ حضورؐ کی وفات کے بعد جرجان، طبرستان اور مصر کی جنگوں میں شریک رہے۔ جنگ صفین میں حضرت علی کے لشکر میں شامل تھے۔ جب حضرت علی اور

اور امیر معاویہ میں معاہدۂ تحکیم طے پایا۔ تو اس پر دستخط کرنے والوں میں ابن عباس بھی تھے۔

جناب امیر کی شہادت کے بعد جب عبداللہ بن زبیرؓ نے بغاوت کر کے متوازی حکومت قائم کرلی۔ تو جناب عبداللہؓ نے اسے تسلیم کرنے سے انکار کر دیا۔ جس پر وہ قید کر دیئے گئے۔ بعد میں مختار ثقفی نے حملہ کر کے انہیں رہائی دلائی۔ آخری عمر میں ان کی بینائی کمزور پڑ گئی تھی۔ اور مدینے سے طائف چلے گئے تھے۔ جہاں انہوں نے ۶۸/ ۶۸۷ میں وفات پائی۔

۳۔ ابن عربی، شیخ الاکبر: محمد نام ابوبکر کنیت اور محی الدین لقب تھا۔ سپین میں بہ مقام مرسیا ۵۶۰/ ۱۱۶۵ میں پیدا ہوئے۔ ۵۶۸/ ۱۱۷۲ میں اشبیلیہ چلے گئے۔ اور بیس برس تک حصولِ علم میں مشغول رہے۔ ۵۹۸/ ۱۲۰۱ میں مشرقی ممالک میں آگئے۔ چنانچہ مصر، ایشیائے کوچک اور عرب کے مختلف شہروں میں گھومتے پھرے۔ اور آخر میں شام میں سکونت اختیار کرلی۔ اور ۶۳۸/ ۱۲۴۰ میں دمشق میں وفات پائی۔

اپنے عہد کے جلیل القدر عالم تھے۔ کم و بیش ڈیڑھ سو کتابیں ان کے قلم سے نکلی ہیں۔ جن میں سے فتوحات مکیہ اور فصوص الحکم خاص طور پر مشہور ہیں ان کے سارے فلسفے کا دار و مدار عقیدۂ وحدت الوجود پر ہے۔ چونکہ یہ خیال تصوف کی دنیا میں نیا تھا۔ یا جس انداز میں پیش کیا گیا وہ انوکھا تھا۔ اس لیئے اگر بعض لوگ انہیں صوفی اور خدارسیدہ شمار کرتے ہیں۔ تو ایسے لوگوں کی بھی کمی نہیں۔ جو انہیں ملحد اور بے دین کہتے ہیں۔

۴۔ بایزید بسطامی: تیسری صدی کے مشہور صوفی ہیں۔ ان کے نام طیفور بن عیسیٰ تھا۔ دادا مجوسی تھے۔ جنہوں نے بعد میں اسلام قبول کرلیا تھا۔ بایزید

۸۴۸/۱۲۸ء میں پیدا ہوئے۔ اور ۲۶۱/ ۹۰۹ء میں وفات پائی۔ اس لحاظ سے ان کی عمر ۱۳۳ بنتی ہے۔ جو بظاہر مستبعد معلوم ہوتی ہے۔ واللہ اعلم ان کا مزار بسطام میں مرجع خلائق ہے۔

۵۔ **بخاری امام:** ابو عبد اللہ کنیت اور نام محمد بن اسماعیل بخاری ۱۹۴/ ۸۱۰ میں پیدا ہوئے۔ اور ۲۵۶/ ۸۷۰ء میں وفات پائی۔ والد کا انتقال بچپن ہی میں ہو گیا تھا۔ ابتدائی تعلیم بخارا میں پائی۔ قوت حافظہ اس بلا کی تھی۔ کہ جو چیز سن لیتے۔ وہ ہمیشہ کے لیئے ذہن میں محفوظ ہو جاتی۔ حصول علم کے لیئے شام، مصر، بصرہ اور الجزیرہ کا سفر کیا۔ چھ برس مکے میں مقیم رہے۔ انہیں چھ لاکھ احادیث یاد تھیں۔ امام کی تصانیف کی تعداد دو درجن کے لگ بھگ بتائی جاتی ہے۔ جن میں صحیح بخاری کو بلند ترین مقام حاصل ہے۔

۶۔ **بقلی روزبہان:** شیراز کے باشندے۔ قرآن کے مفسر شیخ روزبہان بقلی کے نام سے مشہور تھے۔ ابتدائے جوانی میں عراق، حجاز، شام کی سیاحت کی شیخ ابو النجیب سہروردی کے شریک درس تھے۔ کئی کتابوں کے مصنف ہیں۔ جن میں سے تفسیر عرائس، شرح شطحیات عربی و فارسی اور کتاب الانوار فی کشف الاسرار مشہور ہیں۔

۷۔ **بیضاوی علامہ:** نام ابو الخیر عبداللہ بن عمر بن محمد تھا۔ بیضا میں پیدا ہوئے مشہور عالم دین اور مفسر قرآن تھے۔ کچھ عرصے تک شیراز کے قاضی القضاۃ رہے وہیں ان کا مزار ہے۔ ان کی تفسیر، تفسیر بیضاوی کے نام سے مشہور ہے۔ اور درس نظامی کے نصاب میں شامل ہے۔ اس کے علاوہ منہاج، اصول مختاریۃ القصوی، لب الالباب فی علم الاعراب، مصباح الارواح اور نظام التواریخ بھی انہی کی تصنیف ہیں۔

٨۔ جرجانی، علامہ سید شریف: ایک فاضل عالم دین اور مشہور مصنف تھے۔ علی بن محمد نام تھا۔ استر آباد کے قریب ایک گاؤں تاجو میں ۷۴۰/۱۳۳۹ء میں پیدا ہوئے۔ اور ۸۱۶/۱۴۱۳ء میں وفات پائی۔ عرصے تک اس عہد کے علماء سے ہرات، مصر اور قسطنطنیہ میں حصول علم میں مصروف رہے۔ بعد ازاں شیراز آ گئے۔ جہاں شاہ شجاع نے انہیں معلم مقرر کر دیا۔ جب تیمور نے شیراز پر حملہ کیا۔ تو وہ اس فاضل عالم کو اپنے ساتھ سمرقند لے گیا۔ جب امیر فوت ہو گیا۔ تو سید شریف واپس شیراز آ گئے۔

اپنے عہد کے بہت بڑے فاضل تھے۔ علامہ عینی نے انہیں عالم المشرق اور علامہ دہر لکھا ہے۔ کم و بیش پچاس کتابیں لکھی ہیں۔

٩۔ جنید (ابوالقاسم): آپ اس عہد کے مشہور صوفی سری سقطی کے بھتیجے اور مرید ہی کے مرید تھے۔ ان کا زمانہ تیسری صدی ہجری ہے۔ سن وفات ۲۹۸/۹۱۰ء ہے۔ آپ کی ولادت بغداد میں تھی۔ علم فقہ ابو ثور سے پڑھی۔ اور تصوف کے مدارج حارث محاسبی کی صحبت میں رہ کر طے کیے۔ وہ اپنی عظمت کی وجہ سے سید الطائفہ کے لقب سے مشہور ہیں۔

١٠۔ جیلانی عبدالقادر شیخ غوث اعظم: نام عبدالقادر بن ابو صالح تھا۔ آپ سلسلہ قادریہ کے بانی ہیں۔ اور صوفیا میں غوث اعظم کے لقب سے مشہور ہیں۔ آپ حسنی اور حسینی سید ہیں۔ سال ولادت ۴۷۰ھ/۱۰۷۷ء اور سن وفات ۵۶۱ھ/۱۱۶۶ء مذکور ہے۔ آپ کی ولادت گیلان میں ہوئی۔ آپ حنبلی مسلک کے پیروکار تھے۔ چونکہ خوش بیان بڑا دلکش پایا تھا۔ اس لیے جب وعظ کہتے۔ تو ہزاروں لوگ بیٹھے ان کی محفل میں پہنچ جاتے۔ چنانچہ کئی غیر مسلموں نے ان کے دست حق پرست پر ایمان قبول کیا۔ ان کی تصانیف میں سے چند کے نام یہ ہیں: غنیۃ الطالبین

فتوح الغیب، فتح رحمانی و فیض ربانی۔ شیخ نے پچاس برس کی عمر میں عائلی زندگی کا آغاز کیا۔ اور چار شادیاں کیں۔

آپ کا مقبرہ بغداد میں مرجع خواص و عوام ہے۔

۱۱۔ جیلی، عبدالکریم: ان کی ولادت بغداد میں ہوئی۔ وہ شیخ عبدالقادر جیلانی کی ایک صاحبزادی کی اولاد سے تھے۔ ان کے مرشد کا نام شرف الدین اسماعیل بن ابراہیم جبرتی تھا۔ جیلی کے عقائد شیخ اکبر کے عقائد کا چربہ ہیں۔ انہوں نے کئی تصانیف یادگار چھوڑیں۔ جن میں سے الانسان الکامل کو بڑی شہرت حاصل ہوئی۔

ان کی پیدائش ۷۶۸/۱۳۶۵ میں اور وفات ۸۱۱ ہجری کے بعد کسی سال وقوع پذیر ہوئی۔

۱۲۔ حمورابی (۱۷۹۲ــ۱۷۵۰) ق م: بابل کے قدیم حکمرانوں میں سب سے مشہور بادشاہ ہو گزرا ہے۔ قرب و جوار کی چھوٹی موٹی ریاستوں کو ملا کر ایک مرکزی حکومت بنانے میں کامیاب ہو گیا تھا۔ اور دجلہ اور فرات کے دوآبے پر قابض تھا۔ اس نے ملکی اراضی کو اہلِ دیہہ اور فوج میں تقسیم کر دیا تھا۔ اس کی شہرت کی وجہ وہ ضوابط و قوانین ہیں۔ جو اس نے اجتماعی، معاشی اور معاشرتی اداروں کی تنظیم کے سلسلے میں جاری کیے تھے۔

۱۳۔ خرقانی ابوالحسنؒ: ان کا نام علی بن جعفر تھا۔ اور اپنے عہد کے بہت بڑے صوفی تھے۔ انہوں نے حضرت بایزید بسطامی کے مسلک کی پیروی کی۔ اور ان کی روحانیت سے استفادہ کیا۔ آپ کی وفات ۴۲۵ھ/۱۰۳۴ء میں ہوئی۔ سلطان محمود غزنوی اور بو علی سینا کے معاصر تھے۔ دونوں نے شیخ کی زیارت کی۔ خرقان، بسطام کے نواح میں ایک بستی ہے۔ جسے شیخ کے مولد ہونے کا

فخر حاصل ہے۔

۱۴۔ دانتے (۱۲۶۵-۱۳۲۱ء) : اٹلی کے عظیم ترین شعرا میں سے ہے ادب عالیہ میں عالمی شہرت کا مالک تھا۔ ڈیوائن کامیڈی اِس کی مشہور کتاب ہے جس میں اس نے اپنے آسمانی سفر کے حالات بیان کیے ہیں۔ اور بہشت اور دوزخ کی سیر کی ہے۔

۱۵۔ سعید بن منصور : ان کی کنیت ابو عیسٰی تھی۔ اور یمن کے رہنے والے تھے۔ تیسری صدی ہجری کے صوفی ہیں۔ ان کی وفات ۲۲۷ / ۸۴۲ میں ہوئی۔

۱۶۔ سمرقندی : مولانا جامی نے نفحات الانس میں تین سمرقندی صوفیوں کا ذکر کیا ہے :

۱۔ ابراہیم بن شماس سمرقندی، عرصے تک بغداد میں رہے۔ پھر سمرقند چلے گئے۔ اور وہیں وفات پائی۔

۲۔ اسحٰق بن محمد بن اسماعیل۔ ان کی وفات ۳۴۲/ ۹۵۳ میں ہوئی۔

۳۔ غیلان سمرقندی۔ سید الطائفہ جنید کی صحبت سے استفادہ کیا۔ اپنے عہد کے کبار شیوخ سے شمار ہوتا تھا۔

۱۷۔ سیوطی جلال الدین علامہ : ان کے والد کا نام عبدالرحمٰن تھا۔ انہوں نے کم از کم چار سو کتابیں تصنیف کیں۔ جلالین کے دوسرے حصے اور تاریخ الخلفا سے عوام بھی آشنا ہیں۔ مصر میں پیدا ہوئے اور وہیں ۹۱۱/ ۱۵۰۵ء میں وفات پائی۔

۱۸۔ شاذلی ابوالحسن : تصوف میں سلسلۂ شاذلیہ کے بانی ہیں۔ ان کا نام علی بن عبداللہ تھا۔ اور سلسلہ نسب حضرت امام حسین سے ملتا تھا۔ بہ مقام اسکندریہ مقیم تھے۔ ان کی ولادت عمارہ کے مقام پر ۵۹۳/ ۱۱۹۶ء میں ہوئی چونکہ

کثرتِ مطالعہ کے شائق تھے۔ اس لیے ان کی بینائی میں ضعف آگیا تھا۔ آپ تصوف میں ابو شعیب تلمسانی کے شاگرد تھے۔ کئی حج کیے۔ وفات بھی ایک سفرِ حج کے دوران ہی میں ہوئی۔ سالِ وفات ۶۵۶/۱۲۵۸ ہے۔

۱۹۔ شبلی ابوبکر: نفحات الانس میں مذکور ہے۔ کہ شبلی کا نام جعفر بن یونس تھا بہ قول شیخ الاسلام عبداللہ انصاری مصر میں پیدا ہوئے۔ بغداد میں آکر شیخ خیر نساج کے ہاتھ پر توبہ کی۔ اور دنیا سے کنارہ کشی اختیار کرلی۔ جنید کے شاگرد تھے تصوف کے علاوہ علومِ متداولہ میں بھی خاص مقام حاصل تھا۔ ان کے والد خلیفہ وقت کے دربار میں حاجبِ اعظم تھے۔ جنید کا قول ہے کہ ہر قوم کا تاج ہوتا ہے اور شبلی اس قوم کا تاج ہے۔ سالِ ولادت ۲۴۷/۸۶۱ اور سالِ وفات ۳۳۴/۹۴۶ ہے۔

۲۰۔ صیدلانی، ابوبکر: اپنے عہد کے اکابر صوفیا میں شمار ہوتے تھے۔ صوبہ فارس کے ایک مضافی قصبے میں پیدا ہوئے۔ بعد نیشاپور میں آگئے۔ وہیں وفات پائی۔ شیخ ابوبکر شبلی ان کے مداحوں میں سے تھے۔

۲۱۔ علوی، شیخ: مولانا جامی نے نفحات الانس میں ایک ایسے صوفی کا ذکر کیا ہے۔ کہ علوی جن کے نام کا جزو تھا۔ کنیت ابو اسحاق اور نام ابراہیم بن سعد تھا۔ بغداد میں پیدا ہوئے۔ وہاں سے شام چلے گئے اور وہیں سکونت اختیار کرلی۔ ابو الحارث اولاسی ان کے خلفا میں سے تھے۔

۲۲۔ الغزالی: ابو حامد کنیت نام محمد بن محمد تھا۔ آپ طوس کے مضافات میں ایک گاؤں غزال میں پیدا ہوئے۔ سالِ ولادت ۴۵۰/۱۰۵۸ ہے۔ اپنے عہد کے عظیم فاضل تھے۔ نظامیہ بغداد میں تعلیم پائی اور بہت عرصے تک وہیں معلم رہے تہافۃ الفلاسفہ، المنقذ من الضلال، کیمیائے سعادت اور احیاء علوم الدین

ان کی تصانیف ہیں۔ ۵۰۵ / ۱۱۱۱ء میں وفات پائی۔

۲۳۔ کبیر: سکندر لودھی کا معاصر تھا۔ بہت عرصے تک بنارس اور گیا میں مقیم رہا۔ نام ہر چند اسلامی ہے۔ لیکن ہندو گھرانے میں پیدا ہوا۔ پیشے کے لحاظ سے جلاہا تھا۔ چونکہ وسیع المشرب اور صوفی منش آدمی تھا۔ ہندوؤں اور مسلمانوں میں یکساں مقبول تھا۔ اس کے دوہے عوام میں بڑے مقبول ہیں۔ جن کے کئی زبانوں میں تراجم ہو چکے ہیں۔ اس کی قبر رتن پور میں ہے۔

۲۴۔ کنفوشس (۵۵۱ - ۴۵۹ ق م): چین کا وہ عظیم فلسفی، جو مسیح سے ساڑھے پانسو برس پہلے پیدا ہوا۔ اس نے کنفیوشسی مذہب کی بنیاد رکھی۔ وہ خدا کے وجود کا قائل نہ تھا۔

۲۵۔ مصری ذوالنون: اس مشہور صوفی کا نام ثوبان بن ابراہیم اور کنیت ابوالفیض تھی۔ سعدون مصری ان کے استاد اور مُرشد تھے۔ آخری عمر میں خلیفہ کے حکم سے قید کر دیئے تھے۔ جب المتوکل خلیفہ ہوا۔ تو رہا کر دیئے گئے۔ ان کی پیدائش ۱۸۰/ ۷۹۶ میں اور وفات ۲۴۶/ ۸۲۱ میں ہوئی۔ ان کا مزار مصر میں ہے۔

۲۶۔ مکی ابوطالب: ان کا نام محمد بن عطیہ الحارث اور والد کا نام ابو عبداللہ احمد بن سالم تھا۔ مکے میں پیدا ہوئے۔ تاریخ پیدائش مذکور نہیں۔ وفات ۳۸۶/ ۹۹۶ میں ہوئی۔ اور بغداد میں دفن ہوئے۔ تصوف میں شیخ ابوالحسن محمد بن ابو عبدالرحمان سے اکتساب فیض کیا۔

۲۷۔ واسطی ابوبکر: نام محمد بن موسیٰ تھا۔ اور لوگ ابن الفرغانی کہتے تھے جناب جنید کے ہم عصر تھے۔ شیخ الاسلام عبداللہ انصاری کا قول ہے۔ کہ واسطی امام توحید تھے۔ ایام جوانی میں عراق آگئے تھے۔ وہاں سے مرو گئے۔ اور یہیں ۳۲۰/ ۹۳۲ میں وفات پائی۔

دنیا کی تاریخ ایک نظر میں
انسائیکلوپیڈیا
تاریخِ عالم
مرتب: ولیم ایل لینگر۔ ترجمہ و تہذیب: غلام رسول مہر
انگریزی زبان میں 1000000 جلدیں فروخت ہو چکی ہیں
تین خوبصورت جلدیں، خوشنما اردو ٹائپ، بہترین ولایتی کاغذ، حسین گردپوش، مضبوط جلد۔
Rs. 100
ترتیب:-
جلد اوّل
انسائیکلوپیڈیا تاریخِ عالم (تاریخِ اسلام) حضرت رسول اکرمؐ کی ولادت سے لیکر ۱۹۵۹ء تک مسلم ملکوں کے تمام اہم واقعات۔
جلد دوم
انسائیکلوپیڈیا تاریخِ عالم (تاریخِ عمومی) اقوامِ عالم کے حالات یعنی ابتدا سے لیکر عہدِ نپولین کے آخر تک۔
جلد سوم
انسائیکلوپیڈیا تاریخِ عالم (تاریخِ عمومی) عہدِ نپولین کے بعد سے ۱۹۵۹ء تک کے حالات۔
بہ اشتراک مکتبہ فرینکلن - لاہور
ناشرین:- شیخ غلام علی اینڈ سنز، پرنٹرز و پبلشرز، چوک انارکلی لاہور
بندر روڈ کراچی